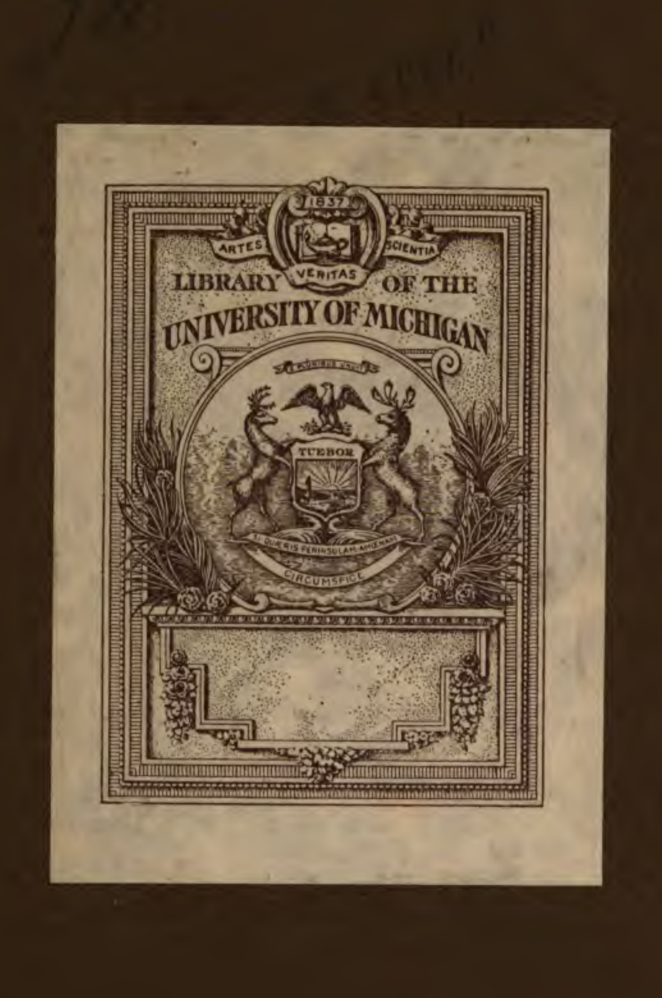

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE





9/B, 3ᵉᵉ

Christologie
des
Alten Testamentes
und
Commentar
über die
Messianischen Weissagungen.

Von
E. W. Hengstenberg,
Dr. u. Prof. der Theol. in Berlin.

Erster Band.

Zweite Ausgabe.

Berlin.
Verlag von Ludwig Oehmigke.
1854.

Vorwort.

Die erste ungewöhnlich starke Ausgabe der Christologie war schon seit Jahren vergriffen. In seiner ursprünglichen Gestalt konnte das Werk nicht zum zweiten Male ausgehen, dessen vor fünf und zwanzig Jahren ausgearbeiteter erster Theil eine dem Verfasser ziemlich fremd gewordene Jugendarbeit war und dessen spätere Bände die Berücksichtigung einer bedeutenden, seitdem hervorgetretenen Literatur erforderten. Zu der nöthigen Umarbeitung und Revision aber konnte der Verfasser keine Zeit gewinnen, weil sich ihm stets neue Aufgaben darboten, zu deren Lösung er sich gleichsam wider Willen getrieben fühlte. Jetzt aber glaubte er nicht länger zögern zu dürfen. Das Recht einer mächtigen Neigung zu folgen, welche ihn zur Bearbeitung des Evangeliums des heil. Johannes antrieb, glaubte er sich erst dadurch erkaufen zu müssen, daß er vorher einer Anforderung entsprach, die aus dem Kreise seines näheren Berufes hervorging und die um so weniger

überhört werden durfte, da mannigfache Thatsachen darauf hinwiesen, daß die Christologie ihren Lauf noch nicht vollendet habe. Es kostete den Verfasser, der es liebt sich neue Bahnen zu eröffnen und der nicht gern in bereits besuchte Gegenden zurückkehrt, Anfangs Überwindung, sich auf einige Jahre dem Werke der bloßen Revision und Emendation zu widmen. Doch bald erfuhr er auch hier die Wahrheit des Ausspruches: „Ist Gehorsam im Gemüthe, stellt sich bald die Liebe ein."

Die Anordnung ist in der vorliegenden Umarbeitung eine von der früheren abweichende. Sie schließt sich der in dem Commentare über die Psalmen, die Apocalypse, das Hohelied befolgten an. Vorangeht die Erörterung der einzelnen Messianischen Weissagungen in ihrer geschichtlichen Reihenfolge und Verknüpfung. Die allgemeinen Untersuchungen, welche in der ersten Ausgabe das Werk eröffneten, sollen hier in der Gestalt zusammenfassender Schluß-Abhandlungen erscheinen. Diese haben auf solche Weise eine solidere Unterlage erhalten, und die Bedenken, welche man dieser Anordnung entgegenstellen könnte, werden jedenfalls nur bis zu der so Gott will nicht fernen Vollendung des Ganzen in Kraft bleiben, nach der es dem Leser freistehen wird, ehe er sich in das Einzelne einläßt, die Schlußabhandlungen vorläufig zu überlaufen, deren eigentliches Studium erst dann angemessen seyn wird, wenn man sich mit dem Einzelnen bekannt gemacht hat.

Der Inhalt der beiden Abtheilungen des ersten Theiles erscheint hier in vollständiger Umarbeitung, der Inhalt der beiden letzten Theile stellt sich mehr nur als überarbeitet dar, doch so, daß nicht leicht eine Zeile ohne erneuerte sorgfältige Prüfung wieder abgedruckt ist.

Der Verfasser wird dafür Sorge tragen, daß das Werk den früheren Umfang nicht überschreitet. Der Raum, der durch die aufgenommenen neuen Untersuchungen und weiteren Erörterungen eingenommen wird, soll durch Weglassungen gewonnen werden. Diese sollen sich aber nur auf solches beschränken, was sich jetzt klar als überflüssig herausstellt, so daß die alte Ausgabe in keiner Weise Werth neben der neuen behalten wird. Nach seiner jetzigen schriftstellerischen Weise würde der Verfasser Manches, namentlich in der Geschichte der Auslegung kürzer fassen. Aber die frühere Behandlungsweise hat auch ihre Vortheile und war hier in ihrem geschichtlichen Rechte. Auch in der Meidung alles eigentlich Ascetischen ist der frühere Character des Werkes bewahrt worden.

Die wissenschaftliche Theologie ist jetzt in unserer Kirche von ernsten Gefahren bedroht. Die unmittelbar practischen Interessen nehmen, bei der Unermeßlichkeit der dort gestellten Aufgaben, mehr und mehr die edelsten Kräfte völlig in Anspruch. Der Herr der Kirche aber wird darüber wachen, daß eine treffliche Gabe, die er insbesondere der Deutschen Christenheit verliehen, nicht auf die Dauer

verkümmert und dadurch nach und nach ein allgemeinerer Verfall, eine Beschädigung auch derjenigen Interessen herbeigeführt werde, denen jetzt in edlem aber wenig besonnenem Eifer die theologische Vertiefung aufgeopfert wird.

„Nicht uns, Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib Ehre.“

Die Messianische Verkündigung in den Büchern Mose's.

In den Messianischen Weissagungen des ersten Buches Mose's läßt sich ein merkwürdiges Fortschreiten zu immer größerer Klarheit und Bestimmtheit wahrnehmen.

Die erste gleich nach dem Sündenfalle gegebene Messianische Verheißung ist zugleich die unbestimmteste. Der furchtbaren Drohung gegenüber tritt die trostreiche Verheißung, daß die Herrschaft der Sünde und des aus ihr entsprungenen Übels nicht ewig dauern, daß die Nachkommenschaft des Weibes dereinst ihren gefürchteten Sieger besiegen werde. Hier ist bis auf das daß des Sieges Alles unbestimmt; weder die Art und Weise des Sieges wird angegeben, noch ob derselbe durch ein ganzes, besonders hochbegabtes Geschlecht aus der Nachkommenschaft des Weibes, oder durch ein einzelnes Individuum aus derselben errungen werden soll. Nur leise wird auf das Letztere hingedeutet.

Als nach dem Untergange einer ganzen sündigen Welt Noah allein mit seinen drei Söhnen übrig geblieben war, wird die allgemeine Verheißung näher dahin begränzt, daß das Heil von der Nachkommenschaft eines derselben, des Sem ausgehen soll. Japhet soll in die Gemeinschaft dieses Heiles aufgenommen werden. Von Ham wird geschwiegen.

Bestimmter wird die Weissagung, da der Herr die Vorbereitung auf die Erscheinung des Heiles damit beginnt, daß er aus der verderbten Masse zuerst einen Mann, den Abraham aus-

scheidet, um ihn zum Träger seiner Offenbarungen zu machen, und nachher mit Ausscheidung derer, welchen er nach seinem freien Rathschlusse diese Würde nicht ertheilen will, bestimmt, auf welche seiner Nachkommen sie mit allen daran geknüpften Segnungen übergehen soll. Aus der Nachkommenschaft Sem's scheidet Gott zuerst das Geschlecht Abraham's, dann das Geschlecht Isaak's, endlich das Geschlecht Jakob's aus, und läßt von ihm das Heil ausgehen. Doch auch diese, im Verhältniß zu den früheren, bestimmten Verkündungen, sind im Verhältniß zu den späteren und zu der Erfüllung noch sehr unbestimmt. Auch in ihnen wird zwar die Wohlthat angegeben, aber nicht ihr Urheber. Es blieb noch ungewiß, ob Heil durch ein einzelnes von den Patriarchen abstammendes Individuum, oder durch ein ganzes von ihnen abstammendes Volk über die übrigen Völker der Erde verbreitet werden sollte, obgleich auch hier das Erstere leise angedeutet wird. Dunkel blieb auch noch die Art und Weise der Ertheilung dieses Segens.

Ein Theil dieser Dunkelheit wird aufgehellt durch die letzte Messianische Weissagung der Genesis, Cap. 49 V. 10. Daß es nicht unbestimmt gelassen werden würde, welchem von den zwölf Söhnen Jakob's das Heil bestimmt sey, Quelle des Heiles für die ganze Erde zu werden, das ließ sich nach dem Vorhergehenden erwarten; auch ließ sich nicht denken, daß Jakob, wie er kurz vor seinem Tode die seinen Vorvätern und ihm ertheilten Verheißungen in prophetischem Geiste auf seine Söhne überträgt, den wichtigsten Theil derselben übergehen sollte. Aber hier erhält die Messianische Erwartung nicht nur durch die Übertragung der Verheißung auf Juda ihre erwartete Begränzung, sondern auch eine unerwartete größere Bestimmtheit und Klarheit. Hier tritt uns zuerst die Person des Messias entgegen; hier wird die Natur seines Reiches dadurch bestimmt, daß er dargestellt wird als der Friedliche und Friedebringer, der die Völker des ganzen Erd-

kreises unter seinem milden Scepter vereinigen wird. Juda wird hier in den Mittelpunkt der Weltgeschichte gestellt. Er soll zur Herrschaft gelangen und dieselbe nicht verlieren, bis er durch den von ihm abstammenden Schilo, dem alle Völker der Erde willig gehorchen werden, zur höchsten Realisirung derselben gelangt.

Der Stoff der vier letzteren Bücher brachte es mit sich, daß die Messianische Verkündung in ihnen nicht so stark hervortreten konnte als in der Genesis. Es galt hier mehr der sachlichen Vorbereitung auf den Messias, durch feste Begründung der theokratischen Einrichtungen, durch Feststellung des Gesetzes, aus welchem Erkenntniß der Sünde kommen, durch das Zucht geschafft, das Bild Gottes dem ganzen Volksleben aufgeprägt werden sollte. In diese neue Ordnung mußte sich das Volk erst hineinleben, wenn die Messianische Hoffnung bei ihm auf die rechte Weise aufgefaßt werden und die rechte Wirkung thun sollte, und es war gut, wenn sein Blick für jetzt nicht zu sehr von dieser seiner nächsten Aufgabe abgelenkt wurde. Doch fehlt es auch in den vier letzteren Büchern nicht an Hindeutungen auf Den, welcher als das Ende des Gesetzes dem Volke des Bundes von Anfang an vor Augen gestellt werden mußte.

Bileam schaut in 4 Mos. 24, 17—19 ein unbedingt über die Weltmacht erhabenes, ein auf Erden allmächtiges Israelitisches Königthum, und zwar in der Gestalt eines idealen Königes, im Hinblick auf die Weissagung Jakobs in Gen. 49, 10, wonach das unter Juda erstehende allmächtige Königthum dereinst in der Person Eines Königes, des Messias, seine volle Verwirklichung finden soll.

Wir haben hier die Begrüßung des zukünftigen Königes der Juden aus der Mitte der Heidenwelt: entsprechend der Begrüßung des Erschienenen durch die Weisen aus dem Morgenlande, vgl. Matth. 2, 2.

Es ist von vornherein nach der ganzen Stellung Mose's in

der Oeconomie der Offenbarungen Gottes kaum denkbar, daß er sich damit begnügen sollte, fremde Hindeutungen auf Christum mitzutheilen. Wir erwarten, daß er, im Vorbilde des Zeugnisses, was er vor den Ersten unter den Aposteln für den erschienenen Christus ablegte, vgl. Matth. 17, 3, auch persönlich seinen Glauben an ihn bezeugen und das Volk auf ihn hinweisen wird. Diese Hinweisung findet sich in Deut. 18, 15—19. Es ist natürlich, daß das Zeugniß Mose's auf Christum geht, sofern er sein Gegenbild ist. Er bezeugt Christum als den wahren Propheten, den Vermittler göttlicher Offenbarung, in Ausführung der leisen Hindeutung auf das prophetische Amt Christi, welche schon in Gen. 49, 10 gegeben war. Ein neues wichtiges Moment der Messianischen Verkündung tritt hier zuerst hervor. Eben deshalb aber trägt die Verkündung einen keimartigen Charakter. Hinter der zunächst idealen Person des Propheten der Zukunft ist die wirkliche Person des Propheten schlechthin verborgen. Der weiteren Entwickelung der proph. Verkündung bleibt es vorbehalten zu sondern, was hier noch in ein Bild vereinigt geschaut wird.

Schon durch die Bücher Mose's endlich zieht sich die Lehre von dem göttlichen Mittler des verborgenen Gottes, dem Engel des Herrn oder dem Logos, welche die theologische Grundlage für die Christologie bildet.

Wir wenden uns nach diesem Überblick zur Erklärung der einzelnen Stellen.

Das Protevangelium.

So wie die Sendung Christi durch den Sündenfall nothwendig gemacht wurde, so wurde auch die erste dunkle Hindeutung auf ihn unmittelbar nach dem Sündenfall gegeben. Sie findet

sich in der Straffentenz gegen den Verführer, 1 Mos. 3, 14. 15. Die richtige Einsicht in sie kann aber nur dann gewonnen werden, wenn wir vorher untersucht haben, wer der Verführer gewesen.

Es unterliegt zuvörderst keinem Zweifel, daß eine eigentliche Schlange bei der Verführung thätig war, und folglich die Meinung derjenigen zu verwerfen ist, welche wollten, daß die Schlange nur symbolische Bezeichnung des bösen Geistes sey.*) In einem zusammengehörigen Abschnitte muß Einheit der Erklärung herrschen. Gegen die allegorische Erkl. des Ganzen aber sprechen viele Gründe: daß der Abschnitt in einem Buche von durchaus geschichtlichem Charakter steht — der Zusammenhang mit dem Folg., wo die Geschichte desselben Menschenpaares fortgeführt wird, welches hier handelnd auftritt — die Thatsache, daß der Zustand der Menschen, wie er ihnen in unserem Abschnitte als Strafe angekündigt wird, ein wirklicher ist — das Fehlen jedes Merkmales, woraus hervorginge, daß der Verf. Allegorie und nicht Geschichte geben wollte — die Stellen des N. T., worin der Inhalt uns. Abschnittes als wirkliche Geschichte genommen wird, z. B. 2 Cor. 11, 3, 1 Tim. 2, 13. 14, Röm. 5, 12 — die Verlegenheit, Unsicherheit und Willkührlichkeit der allegorischen Erklärer, wenn sie die zu Grunde liegende Wahrheit darstellen wollen, während der wesentliche Charakter einer Allegorie ihre Durchsichtigkeit ist. — Die List der Schlange, welche in C. 3, 1 hervorgehoben wird, ist eine natürliche Eigenschaft des Thieres, und daß sie zunächst der gewöhnlichen Schlange beigelegt wird, zeigt die Vergleichung mit den übrigen Thieren. Auf die gewöhnliche Schlange muß sich nothwendig auch die Strafdrohung zunächst beziehen. Die beiden letzteren Gründe sprechen auch gegen die Annahme, daß der Satan nur die Scheingestalt einer Schlange angenommen habe.

---

*) J. B. Cramer, Nebenarbeiten zur theol. Lit. St. 2.

Die Schlange kann aber nicht der selbstständige Verführer gewesen seyn, sie kann nur dem bösen Geiste als Werkzeug gedient haben. Die Stellung, welche die Schlange hier einnimmt, sobald sie als der selbstständige Verführer des Menschen betrachtet wird, widerspricht ganz der Stellung, welche der Thierwelt in der ganzen heiligen Schrift, welche ihr namentlich in der Schöpfungsgeschichte angewiesen wird, durchbricht die Schranken, welche nach ihr das Thier und den Menschen von einander scheiden. Wir werden durch diese Annahme aus dem Israelitischen Gebiete, dem überall die schärfste Sonderung eigenthümlich ist, welche das Gebiet Gottes, der Engel, der Menschen, der Thiere streng auseinanderhält, in das heidnische herüberversetzt, auf dem die Unterschiede in trüber Mischung verschwimmen. In der ganzen heiligen Schrift würde dies Factum völlig isolirt dastehen. Man darf sich nicht darauf berufen, daß eben die Verhältnisse der paradiesischen Zeit andere gewesen seyen wie die späteren. So groß auch nach den Andeutungen des Mosaischen Berichtes selbst die Verschiedenheit der damaligen Thierwelt von der jetzigen ist, so bezieht sich die Veränderung doch nicht auf das Grundverhältniß der Thiere, so daß sich daraus die hohe Intelligenz erklärte, als deren Inhaberin hier die Schlange erscheint und durch deren Mißbrauch sie die Verführung der ersten Menschen bewirkte. Der Mensch wird in C. 1 als der alleinige Träger des göttlichen Ebenbildes auf Erden von allem übrigen Lebendigen streng unterschieden und mit der unbedingten Herrschaft über dasselbe belehnt. Nur dem Menschen wurde nach C. 2, 7 der Lebensodem von Gott eingehaucht. Der Mensch erkennt nach C. 2, 19. 20 die große Kluft, welche zwischen ihm und der Thierwelt befestigt ist. Diese Kluft würde ganz ausgefüllt, die Schlange würde ganz aus dem durch die Schöpfung der Thierwelt angewiesenen Kreise heraustreten, wenn in C. 3, 1—5 kein Hintergrund stattfände. — Ferner, das Wort der Schlange ist ein Product der Bosheit,

sie macht dem Menschen Gottes Liebe verdächtig, um ihn zum Abfall zu verleiten, und zu bewirken, daß die furchtbare Drohung: an dem Tage, da du davon issest wirst du sterben, an ihm in Erfüllung gehe. Die Schlange besteht nicht in der Wahrheit, sie redet Lüge, sie stellt dem Menschen als ein hohes Gut dar, was in Wahrheit das höchste Uebel war. Solche Rede kann nicht selbstständig von einem Wesen ausgehen, dessen Schöpfung in das Gebiet des Sechstagewerkes fällt, an dem die gesammte Thierwelt erschaffen wurde. Denn alles innerhalb dieses Geschaffene war nach der beständig in der Geschichte der Schöpfung wiederholten Bemerkung gut. — Dazu kommt noch die Beschaffenheit des Fluches selbst, bei dem die höhere Beziehung auf einen unsichtbaren Urheber der Verführung, neben der niederen auf einen sichtbaren deutlich hindurchschimmert. Dann auch die Bemerkung in Cap. 3, 1: und die Schlange war listiger u. s. w., die offenbar auf etwas mehr hindeutet als auf die natürliche List der Schlange, als deren Erzeugniß die folgende Rede nicht betrachtet werden kann, und bei der ein: wer es liest, der verstehe es, im Hintergrunde steht.

Wie die inneren Gründe, so hat die Ansicht von der Selbstständigkeit der Schlange auch das Zeugniß der Tradition gegen sich. Bei den Juden war es allgemein herrschende Meinung, daß der Satan bei der Verführung der ersten Menschen thätig gewesen. Sie findet sich bei Philo und im Buche der Weisheit, C. 2, 24: „Durch den Neid des Satan kam der Tod in die Welt." In späteren Jüdischen Schriften wird Sammael, das Haupt der bösen Geister, weil er in Gestalt einer Schlange Eva verführte הנחש הקדמוני, die alte Schlange, oder auch allein נחש genannt, vgl. die St. bei Eisenmenger entd. Judenth. 1 S. 822. Auch in den Persischen Religionsbüchern findet sich die Lehre von der Betheiligung des Satans beim Sündenfall. Nach dem Zendavesta von Kleuker Th. 3 S. 84. 85 wurden die

ersten Menschen, Meschia und Meschianeh, rein und gut von Gott geschaffen und zur Seligkeit bestimmt, mit dem Beding der Herzensdemuth, Gehorsamkeit gegen den Willen des Gesetzes, der Reinigkeit in Gedanken, Reden, Thun und Lassen, von Ahriman, „diesem Grausamen, der von Anfang an nichts als Betrug suchte" betrogen, zum Abfall von Gott gebracht und durch den Genuß von Früchten unglücklich gemacht. Nach Thl. 3 S. 62 springt Ahriman in Schlangengestalt vom Himmel auf die Erde, und ein anderer böser Geist wird Th. 2 S. 217 der Schlangendew genannt, vgl. Rhode, die heil. Sage des Zendvolkes S. 392. Diese Thatsachen beweisen, daß in der Zeit, in der die Persische Religion Jüdische Elemente aufnahm (vgl. Stuhr, die Religionssysteme des Orientes S. 373), also bald nach dem Exil, unter den Juden die Lehre von der Mitwirkung des Satan bei der Verführung der ersten Menschen herrschend war.

Von entscheidender Bedeutung aber sind die Zeugnisse des N. T. Hier kommt vor allem das wichtige factische Zeugniß in Betracht, welches uns der Parallelismus der Geschichte des ersten und zweiten Adams, Röm. 5, 12 ff. 1 Cor. 15, 45 ff. darbietet, ein Zeugniß, auf dessen Bedeutung in neuerer Zeit zuerst wieder von Hahn in der Dogmatik hingewiesen wurde. Daß Christus von dem Fürsten dieser Welt versucht werden mußte, um ihm durch seinen standhaften Widerstand seine Herrschaft über das menschliche Geschlecht zu nehmen, zeigt an, daß Adam von demselben Verführer versucht wurde und unterliegend diese Herrschaft begründete.

Unter den wörtlichen Zeugnissen sind zuerst die Aussprüche des Herrn ins Auge zu fassen. Vor allem kommt hier der Ausspruch Joh. 8, 44 in Betracht: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιϑυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν ϑέλετε ποιεῖν. Ἐκεῖνος ἀνϑρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς, καὶ ἐν τῇ ἀληϑείᾳ οὐχ ἕστηκεν· ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήϑεια ἐν αὐτῷ. Ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦ-

δος ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ· ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. In der von Ritzsch, Lücke und A. erneuerten Annahme, daß der Satan hier mit Beziehung auf die Mordthat des Kain der Menschenmörder von Anfang genannt werde, ist allerdings ein wahres Moment. Dies zeigt die Vergleichung von 1 Joh. 3, 12. 15 und von Apoc. 12, 3, vgl. meinen Comm. z. d. St. Dann hat auch das: „ihr suchet mich zu tödten" in V. 40 an Kains Brudermord eine directere Parallele, als an dem Tode, den Satan über die ersten Eltern brachte, wenn es gleich durchaus falsch ist, zu behaupten (Lücke), der Satan habe damals nur einen geistigen Mord begangen, der hier nicht in Betracht kommen könne. Auch der leibliche Tod kam durch Verführung des Satans über das menschliche Geschlecht, vgl. 1 Mos. 2, 17. 3, 19, Weish. 2, 24, Röm. 5, 12. Unbedingt verwerflich aber wird die Beziehung auf Kains Brudermord, wenn sie sich als die alleinige oder auch nur als die vorwiegende geltend macht. Der Brudermord Kains kommt vielmehr nur als Ausfluß des bösen Princips in Betracht, welches durch die erste Verführung in das Menschenleben eingeführt worden, wie er ja auch schon in der Genesis selbst als die Frucht des in Cap. 3 gepflanzten Giftbaumes erscheint. Es war derselbe Mordgeist, der den Satan antrieb durch die Lüge: ihr werdet nicht sterben, den Menschen unter die Herrschaft des Todes zu bringen, und der in Kain geschäftig war und ihn verleitete seinen frommen Bruder zu würgen. Gegen die ausschließliche Beziehung auf die That Kains spricht 1. Daß der Menschenmord Satans in die engste Verbindung mit seiner Lüge gesetzt wird, die bei der That Kains gar nicht vorkommt, während hier die Lüge, die Vorspiegelung hoher zu erreichender Güter, die Verdächtigung Gottes, das Mittel war, wodurch er den Menschen verführte und in die Gewalt der Sünde brachte. Die Worte Jesu führen, einfach aufgefaßt, auf einen Vorgang in der Urzeit, wobei Mord und Lügengeist Hand in Hand gehen.

2. Von einer Mitwirkung des Satans bei Kains That ist in der Genesis nicht ausdrücklich die Rede. Die Gewißheit für dieselbe ist nur dann gegeben, wenn diese Thatsache in inniger Verbindung aufgefaßt wird mit dem, was der Satan gegen die ersten Menschen verübte, wenn hinter der Schlange der Satan verborgen ist. Jesus trägt, wo er es mit den Juden zu thun hat, keine Geheimlehren vor. Er beruft sich auf offen in der Schrift vorliegende Thatsachen. 3. Das: ihr seyd vom Vater dem Teufel, weist hin auf den Schlangensamen in 1 Mos. 3, 15. 4. Das: von Anfang, weist hin auf eine Thatsache, welche in die ersten Anfänge des Menschengeschlechtes gehört und die ersten Eltern zum Gegenstande hatte. Jedenfalls muß die betreffende Thatsache die erste seyn, in der sich der Teufel als Menschenmörder kund gab. Da nun von den Juden damals die Verführung der ersten Menschen, in Folge deren der Tod eintrat, dem Satan beigelegt wurde, wie dies außer dem bereits Angeführten auch aus der von Tholuck aus dem Sohar Chadasch beigebrachten Stelle erhellt, wo die Gottlosen genannt werden: „Die Kinder der alten Schlange, welche den Adam und alle die von ihm herkommen getödtet hat", so kann Jesus durch den Menschenmörder von Anfang nur den Verführer der ersten Menschen bezeichnen. Daß das „von Anfang" auf die Geschichte des Sündenfalls geht, zeigen zudem auch die Parallelst. 1 Joh. 3, 8 und Apoc. 12, 9. 20, 2. 5. Jesus sagt, der Satan bestehe nicht in der Wahrheit, bewege sich nicht in ihrem Elemente, weil keine Wahrheit in ihm sey. Dies weist auf eine offenkundige Thatsache hin, in welcher der Satan sein wahrheitsloses Wesen kundgegeben. Eine solche liegt aber nur in der Erzählung vom Sündenfalle vor. 6. Jesus nennt den Satan nicht bloß einen Lügner, sondern bezeichnet ihn auch noch steigernd als den Vater der Lüge. So kann der Satan nur bezeichnet werden in Bezug auf eine schriftmäßig constatirte Lüge von ihm, welche allen Lügen auf Erden voranging. Das ist die

in 1 Mos. 3, 4. 5. Das: „und der Vater derselbigen" correspondirt dem: von Anfang. — Eine andere Erklärung des Herrn liegt vor in dem: τὰ δὲ ζιζάνιά εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ, Matth. 13, 38, Bengel: mali, masculinum, vgl. V. 39: ὁ δὲ ἐχθρὸς ὁ σπείρας αὐτά ἐστιν ὁ διάβολος. Die Söhne des Bösen oder des Teufels hier sind der Schlangensaamen in 1 Mos. 3, 15, auf den auch der ὁ σπείρας αὐτὰ anspielt. — Weniger gesichert ist Matth. 23, 33, wo der Herr die Parisäer als ὄφεις, γεννήματα ἐχιδνῶν anredet, vgl. 12, 34. 3, 7. In der Schlange, meint Olshausen zu C. 3, 7, ist das Teuflische bezeichnet. Allein der Vergleichungspunct ist nach Matth. 12, 34, nur die Bosheit (πονηροὶ ὄντες), und man reicht aus mit der Beziehung auf Ps. 140, 4, wo David von den zukünftigen im Geiste vorausgesehenen Feinden seines Stammes und Reiches sagt: „Sie schärfen ihre Zunge gleich der Schlange, Otterngift ist unter ihrer Zunge (vgl. Ps. 58, 5. 5 Mos. 32, 33. Jes. 59, 5), auf welche St. noch speciell das: πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν in C. 12, 34 hinweist, so wie die Verbindung der Schlangen mit den Ottern, die bei der Beziehung auf die Geschichte des Sündenfalls befremden müßte.

Wenden wir uns von dem Herrn zu seinen Aposteln. Paulus läßt zwar in 2 Cor. 11, 3 (ὡς ὁ ὄφις Εὔαν ἐξηπάτησεν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ) ebenso wie es in der Erzählung selbst geschieht, die unsichtbare Ursache der Verführung zurücktreten und redet nur von der sichtbaren. Daß ihm aber hinter der Schlange der Satan verborgen ist, erhellt gleich aus V. 14. 15: αὐτὸς γὰρ ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός· οὐ μέγα οὖν, εἰ καὶ οἱ διάκονοι αὐτοῦ μετασχηματίζονται ὡς διάκονοι δικαιοσύνης, Bengel: transformat se: Praesens, i. e. solet se transformare. Fecit id jam in Paradiso. Der Apostel spielt an auf eine Thatsache der Schrift, wo sich der Satan in dieser Eigenschaft gezeigt. Eine solche liegt außer 1 Mos. 3,

4. 5 nicht vor, der einzigen St., wo sich der Satan als der Freund und Heiland der Menschen darstellt. Wir haben hier den Commentar zu dem vorherg. ἐξηπάτησε. In Röm. 16, 20: ὁ δὲ θεὸς τῆς εἰρήνης συντρίψει τὸν Σατανᾶν ὑπὸ τοὺς πόδας ὑμῶν ist die Anspielung auf 1 Mos. 3, 15 nicht zu verkennen. In der dort gegebenen Verheißung des Sieges über die Schlange erkennt der Apostel eine Gewähr des Sieges über den Satan. — In unverkennbarer Beziehung auf das, was in der Geschichte des Sündenfalls von der Schlange und ihrem Saamen geschrieben steht, redet Paulus den Elymas in Apgsch. 13, 10 an: o du Kind des Teufels. Auf die Genesis weist zurück, was er ihm vorwirft, die List und die Verschlagenheit und die Feindschaft gegen die Gerechten.

In 1 Joh. 3, 8: ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει wird hingewiesen auf eine eclatante Sünde des Satans in den ersten Anfängen des menschlichen Geschlechts. Eine solche liegt nicht vor, wenn nicht hinter der Schlange der Satan verborgen ist. — In Apoc. 12, 9 (vgl. 20, 2) wird der Satan genannt der große Drache (dies gehört nicht hieher), die alte Schlange.

Gegen die Betheiligung des Satans hat man geltend gemacht, daß dieselbe ausdrücklich erwähnt seyn müßte. Allein daß eine solche Erwähnung fehlt, erklärt sich daraus, daß die Existenz des Satans zuerst nicht gelehrt, daß vielmehr über ihre thatsächliche Kundgebung berichtet werden sollte, woran sich dann später die Lehre anschloß. Dem Urtheil des Lesers soll gleichsam nicht vorgegriffen werden. Die nackte Thatsache wird ihm mitgetheilt, damit er sich selbst daraus sein Urtheil bilde.

Dann hat man behauptet: im ganzen A. T. komme bis auf das Babylonische Exil keine Spur von einem bösen Geiste vor und es lasse sich daher nicht denken, daß schon hier seine Existenz vorausgesetzt werde. Diese Behauptung kann jetzt aber schon

ziemlich als eine verschollene betrachtet werden. Die mit ihr zusammenhängende Versetzung des Buches Hiob in die Zeiten des Exiles wird jetzt ziemlich allgemein aufgegeben. In die Zeiten vor dem Exil muß dies Buch schon wegen der unläugbaren Beziehungen auf dasselbe in den Weissagungen des Jeremias (wie z. B. die Verfluchung des Tages der Geburt in C. 20, 15 ff. unläugbar auf C. 3 ruht) und in seinen Klageliedern versetzt werden, vgl. die Nachweisungen in der Monographie von Küper, Jeremias libr. sacrorum interpres atque vindex. Noch weiter führt uns die Beziehung auf Hi. 9, 8 in Am. 4, 13, und mehrfache Anspielungen, die in den Weissagungen des Jesaias vorkommen, wie z. B. die Stellen C. 40, 2 und 61, 7 hinweisen auf den Ausgang der Geschichte Hiobs, der hier als Weissagung auf das zukünftige Schicksal der Kirche behandelt wird, wie der eigenthümliche Gebrauch des צבא in C. 40, 2 anspielt auf Hi. 7, 1, wie C. 51, 9 auf Hi. 26, 13 ruht. Auch die Behauptung mehrerer unter denjenigen, welche sich genöthigt sehen, die vorexilische Entstehung des Buches Hiob anzuerkennen, der Satan dieses Buches sey nicht der der späteren alttestamentlichen Bücher, vielmehr ein guter Engel, der nur ein gehässiges Amt bekleide, wird mehr und mehr in ihrer Richtigkeit erkannt, so daß man sich wundern muß, wie noch Beck, Lehrwissenschaft 1 S. 249 sich dadurch imponiren lassen konnte, und der vermeintlichen Thatsache durch die Annahme gerecht zu werden suchte, die Entfernung eines Theiles der Engel von Gott und ihr Reich der Finsterniß bilde sich in fortschreitender Entwickelung aus. Gegen diese Hypothese spricht schon der Name, den der oberste böse Geist nach Sach. 3, 1 als der Widersacher der Heiligen Gottes führt. Dieser Name schon drückt das Bösartige des Characters aus. Wer unter allen Umständen „Widersacher" ist, der muß ja das Princip des Hasses in seinem Herzen haben. Mit dem Namen stimmt auch das Thun vollkommen überein. Er bewegt sich auf

der Erde umher, um Grund zu seinen Anklagen und Verdächtigungen zu finden. Ein characteristischer Zug ist, daß er, dessen Finsterniß das Licht nicht begreift, keine andere Frömmigkeit kennt, als nur eine aus Lohnsucht hervorgegangene. Daß er von Herzen wünscht, Hiob durch das Weh zu fällen, liegt klar am Tage. Was aber für jene Ansicht zu sprechen scheint, daß der Satan inmitten der Engel vor Gottes Thron erscheint, das verliert alle Bedeutung, sobald erkannt wird, was offen zu Tage liegt, daß das Buch Hiob von Anfang bis zu Ende ein poetisches Buch ist. Das Schema erklärt sich aus der Absicht, den hochwichtigen Gedanken einzuprägen, daß der Satan in unbedingter Abhängigkeit von Gott steht, mit seinem Hasse gegen die Kinder Gottes nichts Anderes vermag, als Gottes Liebesgedanken über sie auszuführen. — Auf böse Geister deutet auch Jesaias hin, in C. 13, 21. 34, 14 vgl. meinen Comm. zu Apoc. 18, 2. — Aber auch im Pentateuche selbst tritt uns die Lehre vom Satan auch anderweitig entgegen. Zwar in der St. 5 Mos. 32, 17 hat man mit Unrecht diese Lehre gefunden, vgl. dagegen meinen Comm. zu Ps. 106, 37. Daß aber unter dem Asasel, dem nach 3 Mos. 16 der Bock in die Wüste gesandt wurde, der Satan zu verstehen ist, kann wohl nur von der Befangenheit und Neigung verkannt werden, vgl. die Beweisführung in Ägypten u. die B. Mose's S. 164 ff.*)

Auf ein doppeltes aber müssen wir noch hinweisen. Zuerst, wer irgend auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarungen orientirt ist, wer irgend eine Anschauung gewonnen hat von dem Ver-

*) Den dort vorgetragenen positiven Gründen für die Beziehung auf den Satan ist die Bestreitung ders. von Hofmann, Schriftbew. 1, 379 nicht gerecht geworden. Was er dagegen geltend macht: „Da das ähnlich wie קלקל Num. 21, 5 gebildete Abjectivum neutrale Bedeutung haben muß, so kann es auch nicht abgesondert heißen, sondern gemäß seiner Herleitung von dem mit אזל gleichbedeutenden עזל heißt es ganz weggegangen", hat wenig zu

hältniß, in dem die Bücher Mose's zu der ganzen folgenden Entwickelung stehen, dem wird es von vornherein als undenkbar erscheinen, daß eine Lehre, die später in der Offenbarung so bedeutungsvoll hervortritt, dort nicht schon wenigstens dem Keime nach vorhanden seyn sollte. Er wird dies um so mehr von vorn herein erwarten, da uns schon im Pent. die Lehre von dem Engel des Herrn ausgebildet entgegentritt, mit der die vom Satan innig verwachsen ist. Dann, man verliert den Quellpunkt für die Lehre vom Satan, wenn man ihn in der Geschichte des Sündenfalls beseitigt. Daß dieser nicht etwa im Buche Hiob gesucht werden darf, darauf hat schon Hofmann hingewiesen, Schriftbeweis 1 S. 378, bemerkend, der Satan erscheine dort als ein bekanntes Wesen, ebenso bekannt als die Söhne Gottes. Aber auch 3 Mos. 16 ist nicht geeignet, die Lehre vom Satan zuerst in das Bewußtseyn des Volkes einzuführen. Der dogmatische Kern der dort vorgeschriebenen symbolischen Handlung ist der, daß den mit Gott Versöhnten der Satan, der Feind der Gemeinde Gottes nichts anhaben, daß diese mit den von Gott vergebenen Sünden freudig vor ihn hintreten, seiner spotten und über ihn triumphiren kann. Der Ritus mußte für die Gemeinde des Herrn, wenn sie den Satan nicht anderswoher bereits kannte, etwas durchaus Frembartiges haben. Die Fragen: wer ist Asasel? was habe ich mit ihm zu schaffen? mußten sich sofort aufdrängen. Es ist nicht die Weise der Schrift, so unvermittelt ihre Lehren einzuführen, ein Thun vorzuschreiben, dem die solide Basis vorangegangener Belehrung fehlt.

---

bedeuten. Das Wesen der Form ist nur die Steigerung und starke Wiederholung. Beispiele von passiver Bed. gibt Ewald §. 157 c., vgl. z. B. 5 Mos. 32, 5. Die Annahme der pass. Bed. liegt um so näher, da die Wurzel im Arabischen, auf die wir allein gewiesen sind, da die Vergleichung des Hebr. אזל auf keinem sicheren Grunde beruht, auch die Bed. remotus, sepositus fuit hat, das Partic. die Bed. a ceteris se sejungens, vgl. Aeg. S. 166.

Können wir es somit als erwiesen betrachten 1. daß die Schlange bei der Verführung betheiligt war, und 2. daß sie dem eigentlichen Verführer, dem Satan nur als Werkzeug diente, so ist damit zugleich begründet, daß die Verfluchung des Verführers einen Doppelsinn enthalten muß; sie muß zunächst auf das Werkzeug gehen, ihrem Hauptsinne nach aber auf den eigentlichen Verführer; denn nur er hatte eigentlich gethan, was der Strafe und des Fluches würdig war. Versuchen wir jetzt nach diesem Grundsatze die Auslegung unserer St.

Es heißt in V. 14: „Und Jehova Elohim sprach zu der Schlange: weil du dieses gethan hast, sollst du verflucht seyn vor allem Vieh, und vor allen Thieren des Feldes. Auf deinem Bauche sollst du gehen und Staub fressen alle Tage deines Lebens.“ Bleiben wir bloß bei der Schlange stehen, so haben diese Worte etwas Unbegreifliches, da der Schlange dasjenige fehlt, was eine so ernste Sentenz motiviren kann, die Zurechnungsfähigkeit. Daß die Schlange l e i d e n muß, hat kein Bedenken. Sie theilt dies Schicksal mit der ganzen übrigen unvernünftigen irdischen Schöpfung, welche der Eitelkeit unterworfen ist auf Hoffnung, Röm. 8, 20, welche den Menschen, um dessentwillen sie geschaffen worden, auf allen Stadien seiner Existenz begleiten muß. Aber hier ist nicht von einem bloßen Leiden die Rede, sondern von verdienter Strafe. Die Schlange wird nicht wie die übrige Erde um des Menschen willen verflucht, 1 Mos. 3, 17, sondern sie wird verflucht, weil sie dieses gethan hat. Strafe setzt das nach Gottes Bilde Geschaffenseyn voraus, und dies ist nach Cap. 1 unter allen irdischen Wesen allein dem Menschen eigenthümlich. Sobald die Mitwirkung eines unsichtbaren Urhebers der Verführung angenommen wird, die Schlange als von ihm beseelt erscheint, so gewinnt alles, was hier dem sichtbaren Werkzeuge angedroht wird, symbolische Bedeutung. Die Erniedrigung, die hier über das letztere verhängt wird, die Ankündigung der Niederlage,

die er im Kampfe mit den Menschen erleiden soll, stellt nur im Bilde das Loos des eigentlichen Verführers dar. Das Werkzeug seiner Verführung ist zugleich das Symbol seiner Bestrafung.

Wenn gesagt wird, die Schlange solle verflucht seyn vor allem Vieh u. s. w., so liegt darin nicht nothwendig, daß die übrigen Thiere auch verflucht sind, so wenig wie in dem: listig vor allen Thieren, daß alle Thiere listig. Es ist ja nicht immer nöthig, daß der ganze stattfindende Unterschied hervorgehoben werde. Man kann bei dem bloßen mehr stehen bleiben. Wenn es in dem Liede der Deborah Richt. 5, 24 von Jael heißt: sie ist gesegnet vor den Weibern, so wird damit nicht gesagt, daß die anderen Weiber auch gesegnet, sondern nur, sie mögen gesegnet seyn oder nicht, daß Jael jedenfalls die gesegnetste ist.

Das Staubfressen ist nicht eigentlich zu nehmen, als ob sich die Schlange von Staub nähren sollte, sondern indem sie auf dem Boden kriecht, kann es nicht anders seyn, als daß sie Staub mit einschluckt. So steht in Ps. 102, dem „Gebete des Elenden in seiner Betrübniß," V. 10 das: „ich esse Asche wie Brot" von dem gelegentlichen Einschlucken der Asche. Als Bezeichnung tiefer Erniedrigung kommt das Staublecken vor in Micha 7, 17, wo es von den Feinden der Kirche heißt: „sie werden Staub lecken wie die Schlange." In Jes. 49, 23, vgl. Ps. 72, 9, wird den Staub der Füße lecken ebenfalls den gedemüthigten Feinden zuerkannt. Enthalten schon diese St. eine leise Hindeutung auf die unsrige, so wird noch bestimmter auf sie hingewiesen in Jes. 65, 25: „Und die Schlange, Staub ist ihre Speise": es bleibt von dem, was in 1 Mos. 3, 14. 15 gesagt worden, nur dieß Eine, nicht das Fersenzermalmen. Und während die übrige Creatur erlöst wird von dem Loose, das in Folge des Sündenfalls über sie gekommen, bleibt sie, das Werkzeug der Verführung im Einklange mit dem: alle Tage deines Lebens, in der Straffentenz, fortwährend zu tiefer Er-

niedrigung verurtheilt, im Abbilde des Looses des eigentlichen Verführers, für den es keine Theilnahme an der Erlösung gibt.

Die zuletzt noch wieder von Hofmann und Baumgarten vertheidigte Ansicht, daß die Schlange vor dem Sündenfall ebenso gestaltet gewesen sey wie nachher, daß sie nur nach dem Falle als Strafe besitze, was vor dem Falle Natur war, steht in offenbarem Widerspruche mit dem Texte. Es ist schon von vorn herein wahrscheinlich und der gewöhnlichen Handlungsweise des Satans angemessen, der es liebt sich in einen Engel des Lichtes zu verwandeln, daß er sich ein anziehendes und reizendes Werkzeug der Verführung gewählt habe. Diese Ansicht verliert alles Befremdende, sobald man nur die Verwandlung der Schlange nicht als etwas Vereinzeltes auffaßt, sondern in Verbindung mit der großen Verwandlung, welche mit dem Sündenfall durch die ganze Natur hindurch ging, vgl. C. 1, 30, wonach vor dem Falle die ganze Thierwelt das Bild der Unschuld und des Friedens der Menschen trug und das Gesetz der Aufreibung nicht durch dieselbe hindurch ging, 3, 17, Röm. 8, 20, und sobald man nur festhält, daß vor dem Fall die ganze Thierwelt eine wesentlich andere war wie die jetzige, so daß man nicht daran denken darf, sich wie Luther und A. thun, ein anschauliches Bild der paradiesischen Schlange zu machen.

Der Schlange wird also die Bestimmung gegeben, durch ihre Abscheu erregende Gestalt und durch die Niedrigkeit ihrer Existenz der sichtbare Repräsentant des Reiches der Finsterniß und seines Hauptes zu seyn, dem sie als Werkzeug gedient hatte. Auf das letztere bezogen ist der Sinn: die äußerste Verachtung, Schmach und Niedrigkeit wird dich treffen, Calmet: Cet ennemi du genre humain rampe en quelle sorte sur le ventre par la confusion et l'opprobre, où il est réduit. Der Satan meinte durch die Verführung der Menschen sein Reich und seine Macht

zu vermehren; aber anders erscheint die Sache in den Augen Gottes, der mit dem Sündenfall zugleich die Erlösung schaut.

V. 15: „Und Feindschaft will ich setzen zwischen dir und zwischen dem Weibe, und zwischen deinem Saamen und zwischen ihrem Saamen. Er wird dich am Kopfe zermalmen und du wirst ihn an der Ferse zermalmen." Das שׁוּף heißt an den beiden anderen St., wo es vorkommt, Ps. 139, 11 (vgl. z. d. St.) und Hi. 9, 17 unläugbar zermalmen, und diese durch das Chald. gesicherte Bedeutung, der auch Paulus in Röm. 16, 20 folgt (συντρίψει, während die LXX. τηρήσει haben) ist auch hier beizubehalten. Nur scheinbar ist sie an der zweiten St. hier unpassend. Zermalmen steht dort für zu nichte machen, ähnlich wie in Jon. 4, 7 schlagen vom Insectenstiche steht, weil seine Wirkung der eines Schlages ähnlich ist. Das ראשׁ und עקב sind ein zweiter von dem Verbo regierter Accus., durch welchen die Sphäre der Handlung näher bezeichnet wird. Daß durch Kopf und Ferse ein majus und minus, ein Sieg des Menschengeschlechtes über das Schlangengeschlecht bezeichnet werden soll, sah schon Calvin: Interea videmus, ut se clementer in homine castigando gerat dominus, in quem serpenti non ultra permittit, quam ut calcaneum attingat, quum illi subjiciat vulnerandum serpentis caput. Nam in nominibus capitis et calcanei distinctio est inter superius et inferius. Daß nicht etwa bloß die wechselseitige Antipathie der Menschen und Schlangen geschildert werden soll, geht daraus hervor, daß alsdann der Schlange keine besondere Strafe angekündigt wird, was doch nach dem Zusammenhange die Absicht des Verf. seyn muß. Die Worte handeln von der Strafe der Schlange, zu den Menschen geht die Sentenz erst in V. 16 ff. über. Allerdings ist der Biß der Schlange auch dann verderblich, wenn er die Ferse trifft, das Gift durchdringt von da den ganzen Körper, vgl. 1 Mos. 49, 17. Allein diese naturhistorische Thatsache wird außer Acht

gelassen. Es ist ja auch nicht von dem Beißen der Schlange die Rede. Der Gegensatz von Kopf und Ferse ist einfach der der edlen und der minder edlen Theile, derjenigen Theile, deren Verletzung in der Regel heilbar oder unheilbar ist. Der Einwand: „sie kriecht, der Mensch geht aufrecht: besteht eine Feindschaft unter ihnen, wie kann es anders seyn, als daß der Mensch ihr am Kopfe, sie aber dem Menschen nur an der Ferse ankommt," übersieht, daß nach V. 14 die Schlange in Folge des göttlichen Fluches im Staube kriecht. Eben in diesem erniedrigten Zustande, der nicht ein ursprünglicher, der ein zur Strafe verhängter ist, liegt, daß sie dem Menschen nur an der Ferse beikommen kann. Die Meinung, daß die gegenseitige Feindschaft für Schlange und Mensch gleich verderblich sey, übersieht diesen offen zu Tage liegenden Zusammenhang von V. 15 mit V. 14. Daß die Schlange verurtheilt wird auf dem Bauche zu gehen und Staub zu fressen, während der Mensch seinen das Bild Gottes abspiegelnden aufrechten Gang behält, dadurch wird die Ankündigung des Sieges in V. 15 schon vorbereitet.

Für die Wahrheit des göttlichen Ausspruches, soweit er sich auf das Werkzeug der Verführung bezieht, daß fortan Feindschaft bestehen soll zwischen dem Schlangen- und dem Menschengeschlecht, zeugt die Erfahrung. Der Abscheu gegen die Schlange ist dem Menschen natürlich. Calvin: Fit arcano naturae sensu, ut ab ipsis abhorreat homo, ac quoties nobis horrorem incutit serpentum aspectus, renovatur defectionis nostrae memoria.

In dem hier verkündeten Loose der Schlange aber spiegelt sich das Loos des geistigen Urhebers der Verführung ab. Gegen die Beziehung auf ihn ist eingewandt worden, durch den Schlangensamen können hier nicht die bösen Menschen, die „Kinder des Teufels" bezeichnet werden. Denn diese gehören mit zu dem Samen des Weibes und können ihm also nicht entgegengesetzt

werden. Dagegen hat aber schon Storr in der Abh. de Protevangelio bemerkt: Facile videmus etiam serpentis progeniem esse progeniem mulieris, sed indignam hoc nomine ex quo desciverit ad communem sui generis hostem. Es ist richtig, daß durch den Samen des Weibes ihre ganze Nachkommenschaft bezeichnet wird, aber diejenigen, welche in Gemeinschaft mit dem Erbfeinde des menschlichen Geschlechtes treten, werden als solche angesehen, welche sich excommunicirt haben, vgl. C. 21, 12, wo die Nachkommenschaft Abrahams auf Isaac beschränkt wird, mit Ausschluß seiner unächten Nachkommen. Uebrigens gehören zu dem Schlangensamen außer den bösen Menschen auch die Engel des Satan, Matth. 25, 41. Apoc. 12, 7. 9.

Die meisten älteren christlichen Ausll. nun verstanden unter dem Weibessamen gradezu den Messias. Allein dagegen spricht, daß es gewaltsam ist, unter dem Weibessamen ein einzelnes Individuum zu verstehen, und zwar um so mehr, da man sich genöthigt sieht, unter dem Schlangensamen eine Mehrheit, die geistigen Kinder des Satan, die Häupter und Glieder des Reiches der Finsterniß zu verstehen. Ferner, sofern sich die Sentenz auf die Schlange bezieht, kann unter dem Weibessamen nur das menschliche Geschlecht verstanden werden, und eben diesem muß also auch der Sieg über den unsichtbaren Urheber der Verführung zugesprochen werden. Auf das menschliche Geschlecht führt auch der deutliche Zusammenhang zwischen dem: ihr Saame, hier, und dem: du wirst Söhne gebähren, in V. 16. Endlich, gegen die persönlich Mess. Erkl. spricht, daß die Person des Messias selbst in den Verheißungen an die Patriarchen noch nicht deutlich hervortritt und daß durch diese Erkl. der offen vorliegende Stufengang der Mess. Verkündung in der Genesis zerstört wird.

Versteht man unter dem Weibessamen die gesammte Nachkommenschaft des Weibes, so gestaltet sich der Sinn so: Zwar

hast du jetzt dem Weibe eine schwere Wunde beigebracht, und du mit deinen Genossen wirst fortfahren ihrer Nachkommenschaft nachzustellen. Aber bei aller Lust zu schaden wirst du dennoch dem menschlichen Geschlechte nur heilbare Wunden beibringen können, dagegen aber wird die Nachkommenschaft des Weibes dich dereinst besiegen und dich deine ganze Ohnmacht fühlen lassen.

Diese Erklärung findet sich schon in dem Targum Jonathans und dem Hierosolymitanischen, welche unter dem Weibessamen die Juden verstehen, die zur Zeit des Messias den Sammaël überwinden werden. Von ihr geht Paulus aus in Röm. 16, 20, wo die Verheißung auf die Christen insgesammt bezogen wird. Sie hat später an Calvin einen gewandten Vertheidiger gefunden*). Dann an Herder**). Die angef. Abh. von Storr, in den opusc. II. ist ihrer Vertheidigung gewidmet.

Auch nach dieser Erklärung führt die Stelle mit Recht den Namen des Protevangelii, welchen ihr die Kirche beigelegt hat. Allerdings wird in ihr nur überhaupt der zukünftige Sieg des

---

*) Er sagt: Quare sensus erit, humanum genus, quod opprimere conatus erat Satan, fore tandem superius. Interim tenendus est vincendi modus, quem scriptura describit. Filios hominum captivos saeculis omnibus duxit Satan pro sua libidine et hodie luctuosum illum triumphum continuat. Sed quia fortior emersit e coelo, qui illum subjugaret, hinc fit, ut illi similiter tota dei ecclesia sub capite suo magnifice insultet."

**) Briefe, das Studium der Theologie betr. II. S. 225 (Tüb. 1808). „Die Schlange hatte ihnen geschadet; sie ward ihnen ein Bild des Bösen, der Verführung, zugleich aber auch des Fluches, der Verachtung und Strafe. Den Menschen ward die muthige Aussicht gegeben, daß sie, die Nachkommenschaft des Weibes, stärker und edler seyen, als Schlange und alles Böse. Sie würden diesem das Haupt zertreten und dieses sich nur mit einem elenden Fersenstiche rächen können; kurz, das Gute sollte Uebermacht gewinnen über das Böse. — Dieß war die Aussicht. Wie helle oder wie dunkel sie das erste Menschenpaar sah, gehört nicht hierher; genug, wenn der edelste Streiter gegen das Böse, der tapferste Zertreter des Kopfes der Schlange aus Eva's Geschlecht, in dieser Aussicht mit stand und allerdings vorzüglich dahin gehörte; so war's damals nicht anders als im Umriß der ihnen natürlichen, sinnlichen Bilder, deren Inhalt erst künftige Zeiten entwickelter sahen."

Lichtreiches über das Reich der Finsterniß vorherverkündet, nicht die Person des Erlösers, der in diesem Kampfe voranging und von dem alle Kraft zu demselben ausgeht. Aber mehr dürfen wir auch in jenen Anfängen des Menschengeschlechtes nicht erwarten. Ein stufenweises Fortschreiten ist in dem Reiche der Gnade sowohl wie in dem Reiche der Natur bemerklich.

Es ist aber gewiß nicht zufällig, daß die Nachkommenschaft des Weibes hier nicht in eine Vielheit auseinanderfällt, daß für sie ein einheitlicher Ausdruck, זרע und הוא gewählt ist. Die zunächst ideale Einheit steht mit Rücksicht auf die das ganze Menschengeschlecht in sich zusammenfassende Person des Erlösers. Ebenso hat es tieferen Grund, daß der Sieg über die Schlange dem Weibessamen zugesprochen wird und nicht der Nachkommenschaft des Mannes, und darf nicht bloß daraus abgeleitet werden, was allerdings seine nächste Veranlassung war, daß zunächst das Weib von der Schlange betrogen worden. Durch diese Bemerkungen treten wir der altkirchlichen Auffassung noch näher.

1 Mos. 9, 18—27.

Der Segen Noahs über Sem und Japhet.

„Noah fing an und ward ein Ackermann und pflanzte Weinberge." Darin liegt nicht, daß Noah die Bebauung des Landes und speziell den Weinbau, der hier bloß als Theil des Ackerbaues erscheint, zuerst begonnen habe: war ja doch auch Kain ein Ackersmann, C. 4, 2. Der Sinn ist vielmehr, daß nach der Fluth Noah diesen Beruf wieder ergriffen habe. Übrigens hat die Bemerkung nicht selbstständige Bedeutung, sondern dient nur dazu herüberzuleiten zu dem, was im Folgenden von

Noahs Trunkenheit zu sagen war. Durch das Bemerkte ist einer mehrfach versuchten Entschuldigung Noahs wegen seiner Trunkenheit die Wurzel abgeschnitten worden, gegen die schon Luther sich sehr bestimmt erklärt: „Die den Patriarchen hierin entschuldigen, die werfen williglich von sich diesen Trost, welchen der heilige Geist für nöthig der Kirche angesehen hat, nämlich, daß auch die allerhöchsten Heiligen zu Zeiten straucheln und fallen."*)

„Und Ham, der Vater Kanaans, sah die Blöße seines Vaters und zeigte es an seinen beiden Brüdern draußen." David wird vorgeworfen in 2 Sam. 12, 14, er habe die Feinde des Herrn lästern gemacht. Ähnliches gilt auch von Noah. Ham freute sich eine Blöße an demjenigen zu finden, dessen strafender Ernst auf seiner sündigen Seele gelastet hatte. Luther: „Es ist kein Zweifel, daß er viel gethan haben wird, daran sich sein stolzer, prächtiger und vermessener Sohn wird geärgert haben. — — Darum man denn diese That Hams nicht auf ein Kinderspiel deuten soll, sondern auf den allerbittersten Haß und Groll des Satans, damit er seine Gliedmaßen rüstet und reizet wider die rechte Kirche, und sonderlich wider die, so im Predigtamte seyn, daß sie auf allerlei Gelegenheit genau Acht geben, ob etwas an ihnen oder ihrem Amte zu lästern sey. — — Es ist uns diese Historie ein Exempel göttlicher Schrecken und Gerichtes, daß wir uns Hams Gefahr eine Warnung seyn lassen, und uns nicht unterstehen bald zu richten, wenn wir gleich sehen, daß eine weltliche oder geistliche Obrigkeit oder auch die Eltern irren und fallen."

„Da nahm Sem und Japhet das Kleid." Luther: „Eine solche äußerliche und liebliche Reverenz würden sie ihrem Vater

*) Auch der von Calvin hervorgehobene Zweck: ut in ejus persona temperantiae documentum omnibus saeculis deus statueret wird durch diese unpassende Entschuldigung zerstört.

nicht bewiesen haben, wenn sie nicht inwendig im Herzen recht gegen Gott wären gesinnt gewesen, und ihren Vater dafür gehalten hätten, daß er aus göttlicher Kraft zu einem Hohenpriester und Könige gesetzt wäre." Die Ausdrucksweise deutet darauf hin, daß der eigentliche Antrieb von Sem ausging, Japhet nur, im Vorbilde der Zukunft, die Empfänglichkeit für das Gute und die Willigkeit sich ihm anzuschließen gehörte. Zwar der Singular ויקח, da nahm, ist an sich noch nicht entscheidend. Die Übereinstimmung des Verbums mit dem Subject in Genus und Numerus ist nicht unbedingt nothwendig, wenn das Verbum vorangeht. Aber auffallend ist dieser Singular doch. Bei gleicher Activität Sems und Japhets würde eben auch der Letztere gleich mit vor Augen gestanden haben. Der Singular wird aber um so weniger als zufällig betrachtet werden können, da das: „und er zeigte es an seinen beiden Brüdern draußen," vorangeht. Aller Zweifel aber wird beseitigt durch ein zweite Andeutung im folgenden, die mit der ersten Hand in Hand geht.

„Und Noah erwachte von seinem Weine und erkannte, was ihm sein kleiner (jüngster) Sohn gethan hatte." Daß Ham älter war als Japhet erhellt daraus, daß die Folge der Söhne Noahs regelmäßig die ist: Sem, Ham, Japhet, oder wie in C. 10 von unten nach oben: Japhet, Ham, Sem, wo in V. 21 durch das bei Sem hinzugefügte: der ältere Bruder Japhets, ausdrücklich darauf hingewiesen wird, daß der Verfasser zu einem bestimmten Zwecke den Weg von unten nach oben genommen hat. Vergeblich hat man aus C. 11, 10, wonach Sem zwei Jahre nach der Fluth erst 100 Jahr alt war, vgl. mit C. 5, 32, wonach Noahs Zeugungen schon mit 500 Jahren begannen, schließen wollen, daß Sem nicht der Erstgeborne war. Es heißt in C. 5, 32: „Und Noah war 500 Jahr alt, da erzeugte Noah den Sem, Ham und Japhet." Daß die Zeitbestimmung nur eine ungefähre seyn kann, liegt hier in der Natur der Sache,

darin, daß alle drei Zeugungen mit dem Jahre 500 parallel gesetzt werden. Es ist s. v. a. nach beendigtem fünften oder zu Anfang seines sechsten Jahrhunderts, vgl. Ranke Unters. Eben das Runde der Zeitbestimmungen weist vorwärts auf eine andere Genealogie, wo das Genauere gegeben wird. — Ham steht überall in der Mitte. Daß er hier dennoch ohne weiteres der jüngste Sohn genannt wird, erklärt sich nur aus Einem Grunde, daraus, daß bei der hier vorliegenden Sache vorzugsweise nur Sem und Ham in Betracht kommen, Sem positiv im Guten, Ham positiv im Bösen, daß Japhet sich nur an Sem angeschlossen hat. Dadurch haben wir für das Verständniß des folgenden Ausspruches Noahs eine treffliche Grundlage gewonnen, namentlich für die Verkündung des Wohnens Japhets in den Hütten Sems.

V. 25: „Und er sprach: Verflucht sey Kanaan, Knecht der Knechte wird er seinen Brüdern seyn." Luther: „Der gute alte Noah, der von seinem Sohn für närrisch und unwitzig angesehen und für einen auslachenswürdigen Alten gehalten wird, kommt hier hervor in einer rechten prophetischen Majestät, und predigt seinen Söhnen von einer göttlichen Offenbarung, wie es zukünftig ergehen soll. Daß also das wahr ist, das Paulus in 2 Cor. 12 sagt, Gottes Kraft sey in den Schwachen mächtig."

Kanaan soll nach der jetzt gangbaren Annahme Niederland heißen, und von dem Lande auf das Volk, von diesem auf den vermeintlichen Stammvater übergetragen seyn. Dagegen spricht aber, daß nach der geschichtlichen Tradition Kanaan zuerst Name des Stammvaters ist; daß das Verbum כנע nie von der natürlichen Niedrigkeit steht, immer von der Demüthigung; daß der Name Kanaan an der ersten Stelle, wo er vorkommt (hier) in Verbindung mit der Knechtschaft steht; daß die männliche Form des Nomen, vgl. über die Adjectivendung an Ew. §. 163 b., für das Land nicht paßt; daß das Land Kanaan nichts weniger ist als ein Niederland, vielmehr schon im Pentateuch überall als

ein Land der Berge erscheint, vgl. 5 Mos. 11, 11. 3, 25, wo das Land geradezu „dieser gute Berg" heißt*); endlich, daß nach allen vorliegenden Thatsachen das Kanaan zunächst nicht Name des Landes ist, sondern des Volkes, daß erstere ist ארץ כנען, das Land Kanaans.

Die wirkliche Etymologie des Namens Kanaan wird so gut wie ausdrücklich angegeben in Richt. 4, 23: Und es beugte oder demüthigte, ויכנע, Gott Jabin, den König Kanaans, an diesem Tage. Vgl. 5 Mos. 9, 3, wo es in Bezug auf die Kananiter heißt: er wird sie demüthigen oder unterwürfig machen, הוא יכניעם, Neh. 9, 24: „du beugtest vor ihnen die Bewohner des Landes, die Kananiter." Von dieser Deutung des Namens geht auch unsere Stelle aus. Einen Zusammenhang anzunehmen zwischen dem Namen Kanaan und dem: Knecht der Knechte wird er seyn, liegt um so näher, da eine Anspielung auf die Bedeutung des Namens sicher auch bei Japhet vorliegt und wahrscheinlich auch bei Sem, und vielleicht auch der Name Ham, der Schwärzliche, im Zusammenhange steht mit dem Character, den er hier entwickelt, was wir hier nicht weiter verfolgen, aber doch auf das in dem Commentar zu Ps. 7 Einl. Beigebrachte als Analogie verweisen wollen.

Kanaan heißt: der Unterwürfige. Es ist ein Name, den das Volk selbst, in dessen Denkmalen er vorkommt, wie ebenso auch bei den Ägyptern, vgl. Gesenius in dem thes. und meine Schrift Ägypten S. 208, sich nimmer angeeignet haben würde, wenn er nicht von seinem ersten Ursprunge an ihm eigen gewesen wäre. Ham gab seinem Sohne von dem Gehorsam den Namen, den er verlangte und selbst nicht leistete. Der Sohn sollte des Vaters Knecht seyn (denn auf knechtischen Gehorsam

---

*) Umgekehrt ist Aram, angeblich Hochland, wesentlich ein Flachland, vgl. Baur zu Amos S. 229.

führt der Name), der eben so herrisch nach unten, wie störrig nach oben war. Der Vater, da er ihm den Namen beilegte, dachte nur an die Unterwürfigkeit unter seine Befehle. Gottes geheime Vorsehung aber, die in allen solchen Dingen waltet, hatte eine andere Unterwürfigkeit im Auge.

Warum wird Kanaan verflucht und nicht Ham? Man wird sich weder mit Calvin in Bezug auf diese Frage auf das absolutum decretum zurückziehen, noch wird man mit Hofmann sagen dürfen: „Kanaan ist der jüngste Sohn Hams, Gen. 10, 6 und weil Ham, Noahs jüngster Sohn, dem Vater so großes Herzeleid bereitet, so soll er an dem jüngsten seiner Söhne wieder großes Herzeleid erfahren." Die letztere Ansicht beruht auf unrichtigen geschichtlichen Voraussetzungen. Daß Ham nicht Noahs jüngster Sohn, haben wir bereits gezeigt, daß Kanaan Hams jüngster Sohn, folgt in keiner Weise aus C. 10, 6. Kanaan wird dort nur deshalb zuletzt genannt unter den Söhnen Hams, weil mit der ausführlichen Aufzählung seiner Descendenz, die in so wichtiger Beziehung zu Israel stand, die ganze Beschreibung der Nachkommenschaft Hams beschlossen werden sollte. Die Grenze gegen Sem bildet ganz natürlich diejenige Hamitische Descendenz, die zu dem Semitischen Hauptzweige in so wichtiger Beziehung stand. Ebenso unzuverlässig aber ist der theologische Boden dieser Hypothese. Es handelt sich nicht um eine bloße Entziehung äußerer Vortheile. Kanaan wird verflucht. Der Stachel seiner Dienstbarkeit ist, daß sie Folge des Fluches. Es stände schlimm um die biblische Vergeltungslehre, wenn Fluch und Segen durch solche rein äußerliche Gründe bedingt würden, wie hier dadurch, daß Kanaan das Unglück gehabt haben soll grade der jüngste Sohn zu seyn.

Die richtige Antwort ist ohne Zweifel die: Ham wird an seinem Sohne gestraft, wie er gegen seinen Vater gesündigt hatte. Er wird grade an diesem Sohne gestraft, weil dieser am entschiedensten in die Fuß-

stapfen seiner Impietät und Bosheit trat. Darauf führt die gesammte Lehre der heiligen Schrift von der Heimsuchung der Schuld der Väter an den Kindern, vgl. Beiträge 3 S. 544 ff. Darauf führt speciell die Stelle 1 Mos. 15, 16: „Und im vierten Geschlechte sollen sie hieher zurückkehren, denn nicht vollendet ist die Missethat der Amoriter bis hieher." Hienach kann sich der Fluch über Kanaan erst dann an ihm realisiren, wenn seine eigne Missethat zur Reife gekommen. Diese bildet somit seine Voraussetzung. Würde er wegen der ihm fremden Schuld des Vaters gestraft, so wäre gar keine Verzögerung nothwendig gewesen. Darauf führt endlich was die Genesis selbst über die sittliche Versunkenheit von Sodom und Gomorrha berichtet, die in der Entwickelung des dem Geschlechte einwohnenden sündigen Keimes den Übrigen vorangeeilt waren, und darum auch vor den Anderen von der Strafe ereilt wurden, darauf führt 3 Mos. 18, mit den Parallelst., wo die Kananiter als ein Volk der Gräuel erscheinen, das von seinem Lande ausgespien wird, darauf was das heidnische Alterthum über die tiefe Verderbtheit der Phönizier und der Karthaginenser berichtet.

Von Hams übriger Nachkommenschaft wird geschwiegen. Über sie erwarten wir erst im Folgenden Aufschluß. Wir ahnen aber, daß es mit ihr schwerer halten wird als mit Japhet, obgleich daß Kanaan ausgesondert wird uns entschieden Hoffnung für die übrige Descendenz gewährt.

Auch die Ausschließung Kanaans aber ist nicht wie ein unabwendbares Fatum zu betrachten, welches auf ihm lastete. Solchen Fluch kennt nur das Heidenthum. Mit der subjectiven Bedingtheit des Fluches ist zugleich die Möglichkeit gegeben von ihm frei zu werden. Diese wird ausdrücklich bezeugt durch die Ausnahmslosigkeit der Verheißung an die Patriarchen. David nahm die Überreste der Kananitischen Jebusiter in die Gemeinde des Herrn auf, vgl. zu Sach. 9, 7. Und in den Evangelien steht

das Chananäische Weib als Repräsentantin ihres Volkes da und als Beweis der auch ihm gewährten Möglichkeit, die Ketten des Fluches zu durchbrechen, vgl. auch die merkwürdige Stelle Ezech. 16, 46 ff.

„Dem Fluche steht der Segensspruch über Sem und Japhet gegenüber, und das zweite Glied von V. 25 folgt in V. 26. 27 als Refrain angewandt auf jeden Einzelnen der Brüder, die dort zusammengenommen sind.“ Tuch.

V. 26. „Und er sprach: Gesegnet sey Jehova, der Gott Sems, und Kanaan sey ihnen Knecht.“ Der Stammvater Noah, mit Gott wandelnd und vor ihm gerecht C. 6, 9 ein Mann, der oben gestellt ist, wie David von sich sagt in 2 Sam. 23, 1, dessen Aussprüche nicht etwa bloße subjective Wünsche, sondern zugleich Weissagungen sind, sieht seinem Sohne Sem ein so reiches Glück bestimmt, daß er, statt ihm dasselbe anzukündigen, unmittelbar in das Lob Gottes, des Urhebers desselben, desjenigen in dem auch die Grundlage dieses Heiles, die Frömmigkeit Sems wurzelt*), ausbricht, wie ähnlich Moses in 5 Mos. 33, 20 statt Gad zu segnen, denjenigen segnet, der Gad beglückt. Worin das Heil besteht, das wird indirect angezeigt durch die Art und Weise wie hier Gott bezeichnet wird. Zuerst dadurch, daß Gott nicht den nur die allgemeinsten Umrisse seines Wesens bezeichnenden Namen Elohim führt, sondern den sich auf seine entfaltete Persönlichkeit, seine Offenbarung, seine Heilsanstalten beziehenden Namen Jehova.**). Dann dadurch, daß Jehova der Gott Sems genannt wird — die erste Stelle der heiligen

---

*) Bochart.: Reo in propria persona maledixerat propter admissum scelus, quia mali fomes et scaturigo est in ipso homine. At Semi pietate delectatus. deo maluit benedicere, quia deum noverat esse auctorem hujus boni.

**) Vgl. in Bezug auf den Unterschied beider Namen die Untersuchungen in Bd. 2 der Beiträge.

Schrift, in der Gott, der Gott Jemandes genannt wird. Beides führt darauf hin, daß Gott zu den Nachkommen Sems in ein ganz besonderes Verhältniß treten, sich ihnen offenbaren, sein Reich unter ihnen gründen, und sie seiner himmlischen und irdischen Güter theilhaftig machen werde. Luther: „Und ist das sonderlich merklich und deutlich, daß er Gott und seinen Sohn Sem also nahe zusammenbindet, und einen gleichsam dem anderen vertrauet. Damit er eigentlich anzeiget das Geheimniß, davon Paulus Röm. 11, 11 ff. handelt und Christus Joh. 4, 22, daß das Heil von den Juden komme, und werden dennoch desselben auch die Heiden theilhaftig. Denn obwohl Sem allein die rechte Wurzel und Stamm ist, so werden doch auf diesen Stamm auch gepfropft die Heiden als ein fremder Zweig, und genießen mit des Fettes und Saftes, der im auserwählten Baume ist. Dieß Licht sieht Noa durch den heiligen Geist, und ob er wohl dunkle Worte führet, so weissagt er doch sehr eigentlich, daß des Herrn Christi Reich aus dem Stamme Sems und nicht Japhets in die Welt soll gebaut und gepflanzt werden." Für jetzt standen Sem und Japhet noch ganz gleich. Im Vorigen war nichts berichtet worden, wodurch Gott im Verhältniß zu Sem seine Elohimsnatur abgelegt hätte, wodurch er sein Gott geworden wäre. Nur anticipirend also kann Gott im Verhältniß zu Sem als Jehova und als sein Gott bezeichnet werden. Der entfaltete Gedanke kann nur der seyn: Gepriesen sey Gott, der sich in Zukunft über Sem als Jehova und sein Gott erweisen wird.

Verkennt man, daß in den Bezeichnungen Gottes indirect die Bezeichnung des Sem zu ertheilenden Heiles enthalten ist (wie ja auch in 1 Mos. 24, 27 das: „gepriesen sey der Herr, der Gott meines Herrn Abraham," das: weil er sich als Jehova und als den Gott meines Herrn Abraham erwiesen hat, in sich schließt, das folgende: welcher nicht ließ seine Huld und seine

Treue von meinem Herrn, nur Entfaltung ist; ebenso in dem auf den unsrigen anspielenden Ausspruche des Zacharias in Luc. 1, 68: Gelobet sey der Herr, der Gott Israels eingeschlossen liegt: weil er sich als den Herrn — das κύριος im N. T., wo im A. T. Jehova — den Gott Israels erwiesen hat,) so erhält man nur einen matten kümmerlichen Gedanken, der in diesem Zusammenhange, da Sem offenbar verherrlicht und als seines Namens würdig bezeichnet werden soll, sehr unpassend ist. So nach Hofmann, der in den Worten: gesegnet — Sems, nur den Dank findet für die Gabe des guten Sohnes und die Heilsverkündung darauf beschränkt, daß Kanaan dessen Knecht werden soll. Gegen diese entleerende Auslegung spricht noch, daß von der Gabe des guten Sohnes gar nicht, auch nicht indirect die Rede ist, daß dabei der Gegensatz des Fluches und des Segens verloren geht, welcher erfordert, daß hinter dem: gesegnet sey Jehova, das: gesegnet sey Sem, verborgen seyn muß, ebenso der Gegensatz des Jehova hier und des Elohim im folg. V., endlich daß auf diese Weise, was im folg. V. von dem Wohnen Japhets in den Hütten Sems gesagt wird, seiner nothwendigeu Unterlage beraubt wird.

Es heißt: Kanaan sey ihnen Knecht. Das ָמוֹ, was ebenso wenig für den Singular stehen kann, wie das ָם, für das es nur die vollere dichterische Form ist (die Stellen bei Ewald §. 247d. sind leicht zu beseitigen) weist darauf hin, daß die Verkündung nicht das persönliche Verhältniß Sems zu Kanaan betrifft, sondern daß sie als Stammhalter in Betracht kommen.

V. 27: „Gott gebe Japhet weiten Raum, und er wohne in den Zelten Sems, und Kanaan sey ihnen Knecht.“ Diese Worte enthalten zunächst den Segen über Japhet. Sie lassen aber zugleich auf einen herrlichen dem Sem bestimmten Segen schließen, der auch für Japhet der Segensquell ist, und ergänzen also den direct sich auf ihn beziehenden Ausspruch im vorigen V.

Das erste Glied ist mehrfach gedeutet worden. Das auf den Namen יֶפֶת, Japhet, anspielende und ihn ausdeutende יַפְתְּ ist fut. apoc. Hiph. von פתה. Dieß hat im Hebräischen gewöhnlich im Pi. die Bed. Jemanden zu etwas überreden oder vermögen. Danach übersetzen viele Ausll. wie Calvin: Alliciat Deus Japhetum ut habitet in tentoriis Sem. Auch Luther erklärt in dem Commentar: Gott wird freundlich reden mit Japhet, während er in der Übersetzung hat: Gott breite Japhet aus. Mit Recht ist gegen diese Erkl. eingewandt worden, daß פתה in der Bed. überreden nur in Pi. nicht in Hiph. vorkommt, daß es gewöhnlich überreden im üblen Sinne bedeutet, nicht mit ל, sondern immer mit dem Accus. construirt wird. — Die Ausll. stimmen jetzt darin überein, daß (nach dem Vorgange der LXX πλατύναι ὁ θεὸς τῷ Ἰάφεθ, Vulg. dilatet deus Japhеth, Onkelos) das יפת von פתה in seiner Grundbedeutung weit seyn abzuleiten sey, in der es in Prov. 20, 19 vorkommt, wo das שפתיו Accus. ist, welcher die Sphäre näher bezeichnet, und welche im Aramäischen die herrschende ist. Sie gehen dann aber wieder insofern auseinander als die Einen an die räumliche Ausbreitung denken: Gott werde dem Japhet eine zahlreiche Nachkommenschaft geben, welche ausgedehnte Länderstrecken in Besitz nehmen werde, die andern dagegen ein allseitiges Gedeihen hier ausgesprochen finden: Gott möge Japhet beglücken, ihn in eine freie unbeengte Lage versetzen.

Beide Auffassungen leiden an einem gemeinsamen Fehler: sie geben unsern Worten eine falsche Selbstständigkeit und trennen sie ab von der folgenden Verkündung des Wohnens Japhets in den Hütten Sems. Dagegen spricht, daß bei Sem nur ein Moment des Segens hervorgehoben wird, daß Gott für ihn Jehova, sein Gott wird, ebenso bei Kanaan nur ein Moment des Elendes. Die Auffassung von der Ausbreitung trifft bei dieser Lostrennung die Schwierigkeit, daß Ham diese mit Japhet

gemeinsam ist, wie schon ein Blick auf 1 Mos. 10 dieß zeigt, die Auffassung von der Beglückung (Hofmann: „allseitiges Gedeihen in Dingen des natürlichen Lebens"), daß sie zu sehr in der Luft schwebt und im Folgenden über ihre Verwirklichung nichts berichtet wird. Dazu kommt noch, daß das unmittelbar in der Nähe des Eigennamens sich haltende יפת zu leise andeutend ist, als daß wir nicht erwarten müßten erst im Folgenden die weitere Entfaltung vorzufinden.

Erkennt man nun, daß die Ausbreitung hier nur insofern als ein Segen erscheint, als sie hinführt zu dem im Folg. erwähnten Wohnen in den Hütten Sems, und daß das Glück in nichts anderem bestehen kann als eben darin, so ist zwischen beiden Auffassungen kein wesentlicher Unterschied. Wir entscheiden uns aber für die letztere, weil das entsprechende הרחיב, weit machen, mit ל verbunden immer im Sinne des in eine freie und unbeengte Lage Versetzens vorkommt, 1 Mos. 26, 22. Ps. 4, 2. Prov. 18, 16, vgl. 2 Sam. 22, 20. Auch mit dem Accus. kommt das V. in dieser Bed. vor in 5 Mos. 33, 20: gesegnet sey .... der Gad weit macht, wo gegen die Erklärung von der Ausbreitung, die sich vergeblich auf 5 Mos. 12, 20. 19, 8 beruft — denn da ist von dem Weitmachen der Gränze die Rede — die Anspielung auf die Bed. des Namens Gad, Glück, spricht, vgl. 1 Mos. 30, 11: „Und Lea sprach: zum Glück, und sie nannte seinen Namen Gad." Dann, daß alsdann das Folgende weitere Ausführung des allgemeinen Gedankens ist, das Glück näher bezeichnet. Jehova, der Gad weit macht, bildet nach dem Folg.: wie ein Löwe wohnet er und zerreißet Arm und Scheitel, den Gegensatz gegen die Feinde, welche Gad in die Enge treiben wollen. Wird ihm weiter Raum geschafft, so wird er selbst gleichsam weiträumig-glücklich. Auch das spricht noch für die Erklärung von dem Glücke, daß nach ihr der Name Japhet sich als passender darstellt im Munde Noahs, von

dem er zu einer Zeit ausging, zu der an die Ausbreitung noch weniger gedacht werden konnte, auch besser dem Namen Sem correspondirt.

Elohim soll Japhet weit machen. Das Elohim steht in scharfem Gegensatze gegen Jehova, den Gott Sems. Erst mit dem Wohnen in den Zelten Sems tritt Japhet in das Gebiet Jehovas über. Bis dahin gehört er in das Gebiet Elohims. Elohim aber führt ihm Jehova zu. Es ist ein Gegensatz ganz ähnlich dem in C. 14, wo Melchisedek in V. 19 von dem „höchsten Gotte" redet, dessen Priester er nach V. 18 ist, Abraham dagegen in V. 22 von „Jehova, dem höchsten Gotte."

Bei dem zweiten Gliede: und wohnen wird er in den Zelten Sems, findet sich eine Verschiedenheit in Bezug auf die Bestimmung des Subjectes. Nach einer sehr alten Erklärung ergänzt man als solches Elohim: Gott wird zwar Japhet ausbreiten oder beglücken, aber wohnen wird er in den Zelten Sems. Dem niederen Glücke Japhets würde dann das höhere Sems entgegengestellt, bei dessen Nachkommen Gott zuerst in der Stiftshütte, nachher im Tempel durch seine gnadenreiche Gegenwart sich verherrlichen und zuletzt auf die vollkommenste Weise durch die Menschwerdung des Sohnes wohnen sollte. So schon Onkelos: Dilatet deus Semo et habitet שכינתו in tentoriis Semi. Das alte Buch Breschith Rabbah zu d. St. bei Schöttgen de Messia p. 441: „Die Schechina wohnt nur in den Hütten Sems." Auch Theodoret, interrog. 58 in Gen., trägt diese Erklärung vor und entwickelt diesen Sinn sehr gut. Zuletzt ist sie wieder von Hofmann und Baumgarten vertheidigt worden. Entscheidende Gründe aber sprechen gegen sie und zeigen, daß nur Japhet Subject seyn kann. Um nur Einiges anzuführen, es ist ganz unverkennbar, daß Noah, wo er von Sem redet, den Namen Jehova, sobald er auf Japhet übergeht, den Namen Elohim absichtlich gewählt hat. Man kann daher nicht annehmen, daß er hier, wo er nach dieser Erklärung grade die

Hauptsache in dem besonderen Verhältnisse Jehova's zu den Nachkommen Sems, den Israeliten berühren würde, sich wie bei Japhet des allgemeinen Namens Elohim bedienen sollte, vielmehr dürfte vor וְיִשְׁכֹּן das Subject Jehova nicht fehlen. Ferner, man verwickelt sich bei dieser Auffassung in unauflösliche Schwierigkeiten in Bezug auf das letzte Glied. Die Worte: und Kanaan sey ihnen Knecht, können weder auf Sem allein bezogen werden — denn dann würden sie eine unnütze Wiederholung seyn, auch war Kanaan in V. 25 „seinen Brüdern" als Knecht zugesprochen worden, — noch können sie sich auf Sem und Japhet zugleich beziehen: dagegen spricht die Analogie des vorigen לָמוֹ, wo der Plural auf die in dem Einen Sem beschlossene Mehrheit ging. Kann das letzte Glied also sich nur auf Japhet beziehen, so muß auch von Japhet das Wohnen in den Hütten Sems ausgesagt seyn. Dazu kommt noch, daß der Ausdruck: Gott wohne in den Hütten Sems, etwas durchaus Fremdartiges hat. Es läßt sich dabei keine alttest. Parallele anführen. Es ist wohl von dem Wohnen Gottes in seinem Zelte, auf seinem heiligen Berge, zu Zion, inmitten der Kinder Israel die Rede, ebenso von einem Wohnen der Gläubigen in dem Zelte oder Tempel Gottes, nie aber von einem Wohnen Gottes in den Hütten Israels. Auch das spricht gegen die Beziehung des zweiten Gliedes auf Sem, daß das erste in seiner Isolirung viel zu allgemein, unbestimmt, in der Luft schwebend ist, als daß der Segen über Japhet damit beschlossen seyn könnte. Noch ist in's Auge zu fassen, daß bei der Beziehung des zweiten Gliedes auf Japhet sich ein trefflicher Zusammenhang ergibt zwischen dem Verhältnisse Sems und Hams in der Gegenwart und der zukünftigen Entwickelung: Wie die Reaction gegen Hams Verderbtheit von Sem ausgegangen war, Japhet sich ihr angeschlossen hatte, so wird in Zukunft der eigentliche Heerd der Frömmigkeit und des Heiles unter Sem seyn, Japhet aber wird sich heilsbedürftig ihm nahen. Endlich für die Beziehung des

zweiten Gliedes auf Japhet spricht die Analogie der Verheißungen an die Patriarchen, nach denen durch Abrahams Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten. Wenn übrigens der Herr in Luc. 16, 9 auf unsere St. anspielend sagt: machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon, auf daß, wenn ihr nun darbet, sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten, so folgt er der von uns vertheidigten Auffassung. Denn nicht Gott ist es, welcher dort aufnimmt, sondern Menschen sind es, die Geförderten kommen durch ihre Fürbitte den minder Geförderten zur Hülfe, die schon zum Heile Gelangten machen die des Heiles Bedürftigen desselben theilhaftig.

Unter denen nun, welche mit Recht Japhet als Subject annehmen, wollen mehrere (J. D. Michaelis, Vater, Gesenius, Winer, Knobel) erklären: und er wohne in berühmten Wohnungen. Es liegt aber am Tage, daß dieser Sinn nur als Nebensinn zulässig ist: als solcher wird er allerdings anzuerkennen seyn in einem Zusammenhange, in dem überall die appellative Bedeutung der Eigennamen in's Auge gefaßt wird. Daß שם hier zunächst Eigenname ist, zeigt der vorige Vers.

Die Übersetzung: Japhet möge in den Hütten Sems wohnen, ist also die richtige. Es fragt sich nun aber, wie diese Worte zu verstehen sind. Nach vielen Auslegern soll durch das Wohnen Japhets in den Hütten Sems bezeichnet werden, daß die wahre Religion bei den Semiten werde erhalten werden, und von ihnen auf die in die Gemeinschaft der Verehrer des wahren Gottes aufzunehmenden Japhetiten übergehen soll. So schon Jonathan: Condecorabit dominus terminum Japheti et proselyti fient filii ejus et habitabunt in schola Semi. So auch Hieronymus: quod autem ait: et habitet in tabernaculis Sem, de nobis prophetatur, qui in eruditione et scientia scripturarum ejecto Israele versamur, und Augustinus c.

Faustum 12, 24: In tentoriis Sem, i. e. in ecclesiis, quas filii prophetarum apostoli construxerunt.

Allein diese Erklärung kann für sich allein noch nicht genügen, obgleich sie in der Hauptsache das Richtige trifft. Sie wird sich mit der andern (Bochart Phaleg III, 1 c. 147 ff., Calmet, Clericus u. A.) auszusöhnen haben, wonach der Ausspruch eigentlich zu verstehen ist und in ihm angekündigt werden soll, daß die Nachkommen Japhets dereinst das Land der Nachkommen Sems einnehmen und sie unterjochen werden.

In 1 Chron. 5, 10 steht: „und sie wohnten in ihren Zelten" von Eroberern im Verhältniß zum Besiegten. Es fehlt an jeder gesicherten Parallele dafür, daß Wohnen in den Hütten jemandes ohne weiteres die geistliche Gemeinschaft mit ihm bezeichnen könne. Wäre Sem bloß mit der Verkündung des Heiles zu Japhet gekommen, so würde schwerlich von einem Wohnen Japhets in den Hütten Sems die Rede seyn. Daß Japhet seine Gränzen überschreiten und eindringen wird in das natürliche Gebiet, welches Sem eigenthümlich, setzen auch die letzten Worte voraus: und Kanaan sey ihnen Knecht, verglichen mit dem Vorigen, wonach Kanaan zunächst Sems Knecht seyn wird. Tritt Japhet ein in die Herrschaft Sems über Kanaan, so muß er auch in einem anderen als in dem bloß geistlichen Sinn in Sems Hütten wohnen. Endlich, ein Vordringen Japhets in das Semitische Gebiet wird auch anderweitig in den Büchern Mose's verkündet. Bileam sagt in 4 Mos. 24, 24: „Und Schiffe kommen von der Seite von Kittim und bedrängen Assur und bedrängen Eber und auch er geht unter." Wir haben hier (vgl. meine Monographie über Bileam) „die Verkündung einer dereinstigen Besiegung der Asiatischen Reiche durch Völker aus Europa, wie sie geschichtlich durch die Asiatische Herrschaft der Griechen und Römer realisirt wurde."

Auf der andern Seite aber, es darf durchaus nicht ange-

nommen werden, daß Noah hier zu Gunsten Japhets durch eine Unglücksverkündung die Kraft der glänzenden, dem Sem, der offenbar vor beiden Brüdern hervorgehoben werden soll, wie er sich in der Pietät gegen seinen Vater vor beiden ausgezeichnet hatte, ertheilten Verheißung schwächen sollte.

Die Schwierigkeiten, welche beiden Erklärungen entgegenstehen, werden beseitigt durch folgende Auffassung. Das Wohnen Japhets in den Hütten Sems hat die Einnahme des Landes Sems durch Japhet zur Voraussetzung. Weshalb dieß Wohnen für Japhet ein Glück ist: Gott gebe Japhet weiten Raum und er wohne u. s. w., das erhellt aus dem Vorhergehenden, wonach Gott unter Sem sich als Jehova offenbart und sein Gott wird. In die Gemeinschaft Jehovas aufgenommen zu werden, diesen zu finden in den Hütten Sems, darin besteht das Glück Japhets. Ist nun dieß, so kann von einer Unglücksverkündung für Sem nicht ferner die Rede seyn. Hinter dem Unglück liegt das Glück verborgen. Es gilt hier im höchsten Sinne das: die Besiegten gaben den Siegern Gesetze.

„Und Kanaan sey ihnen Knecht.“ Durch Japhet, unter dessen Söhnen in C. 10, 2 auch Madai erscheint, so daß schon die Medopersische Herrschaft eine Japhetitische ist, erhielt die Knechtschaft Kanaans ihre höchste Vollendung. Phönizien wurde durch ihn völlig zu Boden geworfen. Das stolze Tyrus fiel. In Sach. 9, 3. 4 heißt es in der Ankündigung der Griechischen Herrschaft, vgl. V. 13: „Und Tyrus hat sich Vesten erbaut und aufgehäuft Silber wie Staub und Gold wie Koth auf der Gasse. Siehe der Herr wird sie in die Gewalt der Feinde geben, schlagen im Meere ihre Bollwerke, sie selbst wird von Feuer verzehrt werden.“

Der Einwand, daß die Griechen und Römer auch Sem zu Knechten gemacht haben (Tuch, Hofmann), trifft nach dem Bemerkten nicht. Denn da betraf die Knechtschaft nur das niedere

Gebiet. Sem und Juda wurden nicht in demjenigen gekränkt, was in V. 26 als ihr höchstes und eigenthümliches Gut bezeichnet worden. Dies strahlte vielmehr bei jener Gelegenheit in seiner vollkommensten Glorie. Dagegen aber Kanaan verlor sein bestes und höchstes. Bei Kanaan war die Knechtschaft Ausfluß des Fluches. Bei Sem dagegen war die leibliche Dienstbarkeit Ausfluß des Segens, die höchste Bewährung des: gesegnet sey Jehova, der Gott Sems.

Es muß uns mit anbetender Bewunderung erfüllen, wenn wir sehen, wie klar und scharf hier die Grundzüge der Welt- und Heilsgeschichte gezeichnet werden. Haec vero — sagt Calvin — non vulgaris fidei nostrae fultura est, quod gentium vocatio non tantum aeterno dei consilio decreta sed palam ore Patriarchae testata fuit: ne repente vel fortuito putemus esse factum, quod vitae aeternae haereditas communiter omnibus proposita fuit.

Es ist nicht zufällig, daß diese Verkündung grade nach der Sündfluth erging, welche in der Geschichte des gefallenen menschlichen Geschlechtes einen so großen Abschnitt bildet, den ersten nach dem Sündenfall, an den sich das Protevangelium anschließt. Eine neue Periode bricht an mit der Berufung Abrahams, und das mit ihr gegebene Glied in der Kette der Verheißung greift ebenso in das unsrige ein, wie dieses in das Protevangelium. Hier: das Reich Gottes wird unter Sem gegründet und Japhet wird in seine Gemeinschaft aufgenommen, dort: durch die Nachkommenschaft der Patriarchen sollen alle Völker der Erde gesegnet werden. Außer durch den natürlichen Fortschritt, daß unter Sem ein engerer Kreis abgegränzt wird, unterscheidet sich die Verkündung an die Patriarchen auch dadurch von der unsrigen, daß dort der Segen auf alle Völker der Erde ausgedehnt, hier dagegen von Ham geschwiegen wird. Diese Differenz ist aber vorzugsweise in dem geschichtlichen Ausgangspuncte unserer Ver-

heißung begründet, obgleich allerdings dadurch, daß in Bezug auf Ham völliges Schweigen herrscht, die Ahndung seiner minderen Heilsfähigkeit oder doch, daß er in der Entwickelung des Reiches Gottes keine bedeutende Stelle einnimmt, hervorgerufen wird. Hier, wo es galt Ham für seinen Frevel zu bestrafen, werden nicht die erfreulichen sondern die traurigen ihm in seinen Nachkommen bevorstehenden Schicksale hervorgehoben, während dagegen Sem und Japhet nur Heil verkündet wird.

Die Verheißung an die Patriarchen.

Ein großer Wendepunct tritt in der Genesis mit der Geschichte der Zeit der Patriarchen ein. Luther: „Dieses ist das dritte Alter, darinnen die heilige Schrift die Beschreibung der Kirche an einem neuen Stamm anfängt.“ In Cap. 12, 1—3 wird die Darstellung auf würdige Weise eröffnet mit dem Berichte über die erste Offenbarung Gottes, die Abraham zu Haran erhielt und in der alles Folgende sich schon anbahnt, die Führungen Gottes in einem raschen Überblicke vorgeführt werden. Er soll alles verlassen, so wird ihm Gott Alles geben.

C. 12, 1: „Und der Herr sprach zu Abraham: gehe dir aus deinem Lande und aus deiner Heimath und aus dem Hause deines Vaters in das Land, welches ich dir zeigen werde. V. 2. Und ich werde dich machen zum großen Volke und dich segnen und deinen Namen groß machen, und sey Segen. V. 3. Und ich will segnen, die dich segnen, und der dich verwünscht, den will ich verwünschen, und es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde.“

„In das Land, welches ich dir zeigen werde.“ Daß Abraham nachher noch in derselben Offenbarung bestimmter das

Land angegeben wurde, zeigt das Folgende, wonach er ohne eine neue Offenbarung zu erhalten, nach Kanaan zieht. Der Verf. erwähnt der Kürze wegen das Nähere erst bei der Ausführung. Das Land, welches Gott Abraham erst zeigen will, steht im Gegensatze gegen das, worin Abraham heimisch, worin er mit seinem ganzen Daseyn gewurzelt war. Dieser Gegensatz weist darauf hin, welch schweres Opfer Gott von Abraham verlangt. Dieß hervorzuheben bezweckt auch die Häufung der Ausdrücke: aus deinem Lande u. s. w., entsprechend der ähnlichen in dem Befehle der Aufopferung Isaacs in C. 22, 2, und motivirt die folgende Verheißung, welche Abraham die Darbringung dieses Opfers erleichtern soll, indem sie hinweist auf dasjenige, was er empfangen wird, wenn er Alles, was ihn in dem Leben in Gott hindert, darangibt. Ein Analogon dieses Rufes ergeht an alle diejenigen, welche sich innerlich getrieben fühlen der Welt zu entsagen, um Gott zu dienen. Nur der Form nach ist diese Aufforderung Abraham eigenthümlich. Dem Wesen nach wiederholt sie sich stets von neuem. Dieß tritt um so deutlicher hervor, wenn wir die Abraham gebotene äußerliche Absonderung auf ihren Grund zurückführen. Sie kommt nur als Mittel der innerlichen in Betracht. In den Umgebungen, in denen er lebte, hatte die Sünde und der Abfall von Gott schon mächtige Fortschritte gemacht, wie dieß aus Jos. 24, 2 erhellt, wonach der Götzendienst in Abrahams Familie bereits eingedrungen war. Um ihn den Einflüssen dieses Verderbens zu entziehen, wird Abraham aus seinen Umgebungen herausgerissen. Daß das Besondere, was hier verlangt ist, nur Ausfluß der allgemeinen Anforderung der Entsagung, der Verläugnung ist, welche hier in Abraham an die Kirche aller Zeiten gestellt wird, das erhellt auch daraus, daß die Verheißung Abraham später erneuert wird, da er mit willigem Herzen seinem Gotte Isaac zum geistlichen Opfer dargebracht hatte. Die fleischliche ungöttliche Liebe zu Isaac wird dadurch mit der Anhäng-

lichkeit an das Land u. s. w., die sich zwischen ihn und seinen Gott stellte, auf gleiche Linie gestellt. Die zu Grunde liegende allgemeine Idee der Entsagung wird schon in Ps. 45, 11 hervorgehoben.

Das: und sey Segen, umfaßt mehr wie das: ich werde dich segnen. Es ist absichtlich in die Mitte gestellt. Abraham soll gleichsam der leibhaftige Segen seyn, selbst gesegnet, Ursache des Segens für diejenigen, welche ihn segnen, für alle Geschlechter der Erde, die dereinst in diese liebende, anerkennende Stellung zu ihm treten werden. Auf Grund der Entsagung Abrahams, seiner unbedingten Hingabe kommt Segen über ihn, Segen seinetwegen, Segen durch ihn. Der an ihn geknüpfte Segen fängt bei ihm selbst an, und erstreckt sich auf alle Geschlechter der Erde.

„Und ich will segnen, die dich segnen, und der dich verwünscht, den will ich verfluchen." Das Segnen ruht auf der Grundlage der Zukehr zu dem, welcher Abraham zum Segen gesetzt hat, wie wir das an dem Beispiel Melchisedek's 1 Mos. 14, 19 sehen können. Die da segnen, sind selbst nicht fern vom Reiche Gottes. Deshalb ist das Segnen die Vorstufe des Gesegnetwerdens, vgl. Matth. 10, 40—42.

„Und es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde." Luther: Nun folgt die rechte Verheißung, die man mit goldnen Buchstaben schreiben und in alle Lande sprechen, rühmen und preisen soll.

Die Verkündung hier steht im Zusammenhange mit der Mosaischen Geschichte der Schöpfung. Nach dieser ist der Mensch als solcher Träger des göttlichen Ebenbildes, 1 Mos. 1, 26, Inhaber des Hauches aus Gott, 1 Mos. 2, 7. Nach solchem Anfange ist keine andere Beschränkung des Heiles denkbar, als eine solche, die zugleich Mittel der Entschränkung ist, und wir müssen es sehr natürlich finden, daß gleich hier, wo die Aussonderung eines erwählten Geschlechtes ihren Anfang nimmt, auf

ten ist. In V. 16: alle Heiden werden heraufziehen nach Jerusalem das Laubhüttenfest zu feiern. Dann in V. 17—19 die Strafe derer, die sich weigern sollten heraufzuziehen. Luther: „Willst du in wenig Worten die Historie der Kirche von Abrahams Zeit her bis auf diesen heutigen Tag zusammenfassen, so besiehe mit Fleiß diese vier Verse. Denn darinnen wirst du Segen sehen; wirst auch die sehen, so der Kirche fluchen, welche Gott wiederum verfluchet, daß sie zu Grunde untergehen müssen, da der Kirche ihr ewiger Same unbewegt und unverrückt geblieben ist. Darum kommt dieser Text überein mit der ersten Predigt im Paradiese von dem Samen, welcher der Schlange den Kopf zertreten sollte. Denn die Kirche ist ohne Feinde nicht, sondern wird angefochten und geplagt, daß sie darüber seufzet, und unüberwindlich doch durch diesen Samen, und behält endlich den Sieg und Triumph über alle ihre Feinde in Ewigkeit."

Beziehungen auf diese Grundweissagung finden sich im A. T. außer der angef. St. des Sacharja in V. 28 des von David verfaßten Ps. 22, wo die Realisirung desjenigen, was hier von dem Segen über alle Geschlechter der Erde verkündet wird, als an die wunderbare Errettung des Gerechten geknüpft erscheint: „gedenken werden und zum Herrn sich wenden alle Enden der Erde, anbeten vor dir alle G e s c h l e c h t e r der Heiden." Dann in V. 17 des von Salomo verfaßten Ps. 72, 17, wo es von dem großen Gegenbilde Salomos heißt: „Und man wird sich segnen bei ihm, alle Heiden werden ihn preisen." Hier wird die Realisirung des Abrahamitischen Segens bestimmt an die Person des Heilandes geknüpft.

Unter den neutestamentlichen Beziehungen ist die merkwürdigste die in Joh. 8. Die Juden sagen dort in V. 53 zu Christo: „Bist du mehr denn unser Vater Abraham, welcher gestorben ist? Was machest du aus dir selbst?" Jesus antwortet in V. 56: „Abraham euer Vater frohlockte, daß er meinen

Tag sähe, und er sah ihn und freute sich." Die Juden antworten in V. 57: „du bist noch nicht funfzig Jahr alt und hast Abraham gesehen." Jesus spricht in V. 58 zu ihnen: „wahrlich, wahrlich ich sage euch: ehe denn Abraham ward bin ich."

Fassen wir hier zuerst nur die Aussage Jesu in's Auge, daß Abraham seinen Tag gesehen und sich gefreut habe. Man wird hier nicht an Erklärungen denken dürfen, wie die von Lücke nach dem Vorgange von Lampe vorgetragene: „Abraham im himmlischen Leben als seliger Geist bei Gott erlebte den Tag des Herrn und freute sich der Erfüllung vom Himmel herab." Denn Jesus pflegt mit den Juden aus der Schrift zu handeln und kann sich hier nicht auf eine angebliche Thatsache berufen, die aus ihr nicht erhärtet werden konnte. Dann spricht dagegen die Antwort der Juden in V. 57, die von der von Christo als richtig anerkannten Voraussetzung ausgeht, daß von einer urgeschichtlichen Zusammenkunft Christi mit Abraham die Rede sey: Christus räumt in V. 58 das Argument weg: du bist noch nicht funfzig Jahr alt. Lücke zeugt selbst gegen seine Auffassung, indem er nach ihr von der „thörichten Frage der Gegner reden muß*).

Jesus sah Abraham und Abraham sah Jesus. Nicht die Person war für ihn zukünftig, sondern nur der Tag Christi. Das erklärt sich nur, wenn Jesus hinter Jehova verborgen ist, der Abraham erschien und ihm die Verheißung gab, daß durch ihn und seinen Samen alle Völker der Erde gesegnet werden sollten. Dieser Segen für alle Geschlechter der Erde ist der Tag Jehovas, der Tag seiner Verherrlichung auf Erden.

Den Schlüssel bildet die Lehre der Schrift von dem Engel des Herrn, die uns schon in dem ersten Buche Mose's entgegen-

*) Auch darin war schon Lampe vorangegangen: locutus erat de visione diei, Judaei agunt de visione personae. Ille de visione Abrahami, hi de visione Christi.

tritt. Aus den Stellen, wo bei den Erscheinungen und Offenbarungen Jehovas der Vermittlung durch den Engel ausdrücklich gedacht wird, schliessen wir, daß sie auch da stattfand, wo ohne weiteres von Jehova die Rede, um so mehr da auch in den ersteren gewöhnlich das einfache Jehova mit der Erwähnung des Engels des Herrn abwechselt. Auf die persönliche Identität Jesu mit dem Engel des Herrn weist die ganze Lehre des Johannes vom Logos hin, dann Stellen wie E. 12, 41, ebenso die Wahrnehmung, daß in den Reden Jesu bei Johannes der Ausdruck, daß Gott ihn gesendet habe in unverkennbar absichtlicher Häufung und Regelmäßigkeit vorkommt, eine andere Absicht dabei aber kaum gedacht werden kann als die, sich als den Engel oder Gesandten Jehovas in den Schriften des A. B. zu bezeichnen. Man vgl. E. 12, 44. 45: „Jesus aber rief und sprach: wer an mich glaubet, der glaubet nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat, und wer mich sieht, der siehet den, der mich gesandt hat," 4, 34. 5, 23. 24. 30. 37. 6, 38—40. 7, 16. 28. 33. 8, 16. 18. 26. 29. 9, 4. 12, 49. 13, 20. 14, 24. 15, 21. 16, 5.

Wenden wir uns jetzt noch zu den Worten: „Abraham frohlockte, daß er meinen Tag sähe." Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß diese Worte das herzliche und freudige Verlangen Abrahams diesen Tag zu schauen bezeichnen, daß Bengel richtig erklärt: gestivit cum desiderio. Das ἀγαλλιάομαι bezeichnet zwar an sich nur das Frohlocken, der Begriff der freudigen Sehnsucht wird aber durch die Verbindung mit ἵνα gegeben. Unsere Worte bezeichnen Abrahams herzliche Lust und Sehnsucht nach dem Offenbarwerden des Tages Jehovas und Christi im Geiste, die folgenden die Befriedigung dieser Sehnsucht, wie sie durch die Ertheilung der Verheißung von dem Segen über alle Geschlechter der Erde erfolgte.

Das sehnliche Verlangen Abrahams nach dem Schauen des

Tages Christi hat zu seiner Voraussetzung, daß er Christum bereits kannte, was nur dann der Fall, wenn Christus in Jehova verborgen ist. In der Genesis wird dieses Verlangens nicht ausdrücklich gedacht. Es ist aber mit allem lebendigen Glauben unzertrennlich verbunden und muß solchen göttlichen Mittheilungen nothwendig vorangehen. Der Same der göttlichen Verheißungen wird überall nur in ein zubereitetes Land gestreut. Auch daß die Verheißung in 2 Sam. 7 für David eine Befriedigung seines sehnlichen Verlangens, eine Gebetserhörung war, wird in der Geschichtserzählung nicht ausdrücklich gesagt, und dennoch erhellt es aus Ps. 21, 3: „Den Wunsch seines Herzens gabst du ihm und das Verlangen seiner Lippen nicht weigertest du." Es wird also hier nur ausdrücklich hervorgehoben, was sich von selbst verstand, was die nothwendige Voraussetzung des in der Genesis berichteten ist.

Aus der Genesis ergibt sich die von den Ausll. vielfach verfehlte richtige Bestimmung des Tages Christi. Es ist nicht die Zeit seiner ersten Erscheinung, sondern die Zeit seiner Verherrlichung, im Einklange auch mit dem Sprachgebrauche des N. T., vgl. z. B. Phil. 1, 10. Der Tag Christi ist die Zeit, da die Verheißung: gesegnet werden u. s. w. in Erfüllung gegangen.

Petrus führt unsere Verkündung an in Apgsch. 3, 25. 26. Zu den Geschlechtern der Erde zählt er zuerst und vor Allen das Volk des A. B., mit vollem Rechte, da die Beschränkung blos auf die Heiden durch nichts gerechtfertigt wird.

Paulus bezieht sich wahrscheinlich auf unsere Verheißung, wenn er in Röm. 4, 13 von einer Abraham und seinem Samen gewordenen Verheißung redet, daß er der Erbe der Welt seyn sollte. Die Segenspendung an die ganze Welt ist ein geistiger Sieg, der über sie errungen wird. Die Welt wird geistig von

Abraham und seinem Samen erobert. Ausdrücklichere Beziehungen liegen vor in Gal. 3, 8. 14. 16.

Dieselbe Verheißung wird Abraham wiederholt in C. 18, 18. An die Stelle der Geschlechter der Adamah treten dort die גויי הארץ, die Völker der Erde; der Familienzusammenhang wird außer Acht gelassen und nur das Umfassende des Segens, sein ökumenischer Charakter stark betont. Zum dritten Male wird die Verheißung Abraham in C. 22, 18 wiederholt, an passender Stelle, da er eben in der größten Versuchung bestehend und auch das Liebste Gott opfernd sich als ihren würdigen Erben gezeigt hatte. Es ist gewiß nicht zufällig, daß Abraham grade dreimal die Verheißung wiederholt wird. Es correspondirt das mit der Dreizahl der Individuen, denen sie zugeeignet wird. Abraham als der erste unter ihnen, der Vater der Gläubigen, durfte den Anderen nicht gleichgestellt werden. An der Stelle des: in dir, oder: durch dich, steht in C. 22, 18: in oder durch deinen Samen, בזרעך. In C. 26, 4 wird dieselbe Verheißung Isaak bestätigt. In C. 28, 14 wird sie auf Jakob übergetragen. Statt daß es an den beiden ersteren Stellen heißt: durch dich, an den beiden letzteren: durch deinen Samen, heißt es hier: durch dich und deinen Samen. Dies weist darauf hin, daß man das: durch dich, wo es allein steht, nicht ohne weiteres erklären darf: durch deine Nachkommenschaft. Nicht blos Abrahams Nachkommenschaft, auch er selbst ist Organ des Segens über die Völker, als der Grundstein des großen Baues der Gemeinde Gottes, der Vater Jesu Christi und der Vater der Gläubigen.

Es hat einen tieferen Grund, daß wo von der Nachkommenschaft der Patriarchen als Organ des Segens die Rede ist, immer der Singular gebraucht wird. Darauf weist schon der heil. Paulus hin in Gal. 3, 16. Der Apostel denkt nicht daran zu behaupten, daß durch זרע Samen, nur ein Einzelner bezeichnet werden könne. Das konnte keinem des Hebräischen Kundigen

einfallen, und Röm. 4, 13 zeigt, daß er weit davon entfernt war. Der weitere Fortschritt der Verheißung, wie er schon in dem Gebiete der Genesis selbst, in C. 49, 10, seinen Anfang nahm, und die Erfüllung (im Hinblicke auf unsere Verheißung wird zu Anfang des Evangelii Matthäi die Abstammung Jesu Christi von Abraham nachgewiesen) zeigte, daß die eigentliche Ursache des den Heiden zu Theil werdenden Heiles nicht etwa Abrahams Nachkommenschaft in's Gesammt, sondern Einer aus derselben oder vielmehr derjenige war, in dem diese Nachkommenschaft zusammengefaßt und concentrirt wurde, und Paulus macht nun darauf aufmerksam, daß der Herr, der bei der Gebung der Verheißung ja schon die von ihm selbst herbeizuführende Erfüllung vor Augen hatte, nicht ohne Absicht einen Ausdruck gewählt habe, der neben der weiteren Auffassung, wie sie den Patriarchen am nächsten lag, auch die engere Auffassung zuließ, wie sie durch die Erfüllung bestätigt wurde. Ganz analog ist der Fall bei dem Protevangelio und in der Verheißung des Propheten in 5 Mos. 18, auch 2 Sam. 7 bietet gewissermaßen eine Parallele dar.

An zwei Stellen unter den fünfen, in C. 22, 18 und 26, 4 steht statt des Niphal des V. בָּרַךְ das Hithpael, und dieß kehrt auch in der abgeleiteten St. Ps. 72, 17 wieder, wo es von dem großen Könige der Zukunft heißt: „Und man wird sich segnen bei ihm, alle Heiden werden ihn preisen.“ Man wird in C. 22, 18 u. 26, 4 nur übersetzen dürfen: „und es segnen sich bei deinem Samen.“ Denn das Hithp. von ברך heißt immer: sich segnen, mit ב desjenigen, von dem man den Segen wünscht, Jes. 65, 16 u. Jerem. 4, 2, oder dessen Segen man wünscht, vgl. 1 Mos. 48, 20: „bei dir segne Israel sprechend: es mache dich Gott wie Ephraim und Manasse.“ Hier nun kann der Natur der Sache nach nur das letztere stattfinden. Dies zeigt auch die abgeleitete St. Ps. 72, 17, wo das: man

wird sich segnen bei ihm, erläutert wird durch das folgende: alle Heiden werden ihn preisen.

Es ist aber gewiß nicht zufällig, daß das Hithp. zu beiden Seiten von dem Niphal umschlossen wird, daß das letztere zu Anfang steht und zwar zwei Mal, und ebenso zu Ende. Man wird deshalb dem Hithp. nicht die Bed. des Niphal aufdringen dürfen, wohl aber sind die Stellen, welche das Hithp. haben, aus den eigentlichen Grundst. zu ergänzen. Das sich segnen bei, ist die Vorstufe des gesegnet werdens durch. Die Anerkennung des Segens ruft den Wunsch hervor an ihm Theil zu nehmen, vgl. Jes. 44, 5, wo in Folge des reichen Segens, der über Israel ausgeschüttet wird, die Völker sich um die Aufnahme in seine Mitte bewerben. In den Psalmen wird vielfach die Erwartung ausgesprochen, daß die Heiden durch den Segen, der auf dem Volke Gottes ruht, angelockt werden seine Gemeinschaft zu suchen, vgl. m. Comm. 4 S. 646. Besonders aber tritt in Ps. 72 recht deutlich hervor, wie das sich segnen bei, mit dem gesegnet werden zusammenhängt. Dieselben, welche sich segnen bei dem herrlichen Könige der Zukunft, eilen zu ihm herzu um an seiner Segensfülle theilzunehmen: er herrscht von Meer zu Meer — vor ihm neigen sich die Wohner der Wüste — es beten ihn an alle Könige, alle Heiden dienen ihm.

Mehrere (Clericus, Gesenius, de Wette, Maurer, Knobel, im Wesentlichen auch Hofmann) wollen die Grundstellen aus den abgeleiteten erklären, dem Niphal die Bedeutung des Hithp. aufdringen, so daß der Gedanke nur der eines großen gleichsam sprüchwörtlichen Glückes Abrahams seyn soll: hoc nomine exemplove prolato benedictiones apud plurimos Orientis populos concipientur his aut similibus verbis: benedicat tibi deus ut benedixit Abrahamo. Allein diese Erklärung ist gegen den Sprachgebrauch, indem das Niphal nie etwas anderes heißt als gesegnet werden, nicht sich segnen, auch nicht

seinen Segen in etwas haben und finden. Auf eine Differenz der Bedeutung des Niphal und des Hithp. führt auch der Umstand, daß das Hithp. nur mit dem Samen verbunden wird, es segnen sich bei deinem Samen, und nur das Niphal mit der Person der Patriarchen: es werden gesegnet in dir, und: in dir und deinem Samen. Segensquell sind die Patriarchen selbst. Wenn aber die Völker sich segnen, so wünschen sie sich den Segen ihrer Nachkommenschaft, welche ihnen vor Augen steht. Die Beziehung auf die Verheißung an die Patriarchen in Sach. 14, 17. 18 hat den Messianischen Charakter und die passiv. Bedeutung des נברכו zu ihrer Voraussetzung. Ebenso fußen alle neutestamentlichen Anführungen auf der passivischen Auffassung. Von dieser Auffassung aus sagt der Herr, daß Abraham seinen Tag gesehen, findet Paulus in Röm. 4, 13 in unserer Verkündung die Verheißung der Einnahme der Welt, redet er in Gal. 3, 14 von dem Segen Abrahams über die Heiden in Christo Jesu. In Gal. 3, 8 und Apgsch. 3, 25 wird das נברכו durch ἐνευλογηθήσονται wiedergegeben. Die Erkl.: es werden sich Glück wünschen, zerstört die in der Grundst. so offenbar vorliegende Gliederung: Segen für, wegen und durch Abraham, vermag die beständige feierliche Wiederholung dieser Verkündung nicht zu erklären, die überall als die höchste Spitze der den Patriarchen ertheilten Verheißungen erscheint, zerstört die Correspondenz des Segens über alle Geschlechter der Erde mit dem Fluche, der nach dem Falle über die Erde erging, beseitigt den offenbar vorliegenden Gegensatz der durch den Segen bewirkten Einigung der Familien der Erde gegen ihre in C. 11 berichtete Zerstreuung, zerstört den Zusammenhang mit der Weissagung von Japhets Wohnen in den Hütten Sems, C. 9, 27, einerseits und dem aus Juda hervorgehenden Herrscher, dem der Gehorsam der Völker, in C. 49, 10, andererseits und vernichtet

die nothwendigen Mittelglieder, welche diese Verkündungen mit einander verbinden.

Ein anderer Versuch die Verheißung ihres Messianischen Gehaltes zu berauben, der von Bertholdt, de ortu theol. vet. Hebr. S. 102 u. A., welche unter den Familien und den Völkern der Erde die Kananitischen Völkerschaften verstehen wollen, erfordert keine eingehendere Prüfung, da die Blößen dieses Erzeugnisses rationalistischer Neigung zu offen zu Tage liegen.

---

1 Mos. 49, 8—10.

V. 8. Juda du, dich werden loben deine Brüder, deine Hand wird seyn im Nacken deiner Feinde, neigen werden sich vor dir die Söhne deines Vaters. V. 9. Ein junger Löwe ist Juda, von der Beute mein Sohn, steigst du empor, er krümmt sich, lagert sich wie ein Löwe, und wie ein Leu, wer will ihn aufwecken? V. 10. Nicht weichen wird Scepter von Juda, und Gesetzgeber aus mitten seiner Füße, bis daß Schilo kommt, und demselben die Völker anhangen.

So redet der sterbende Jakob, in der Verkündigung desjenigen, was seinen Söhnen „begegnen wird am Ende der Tage", V. 1, nachdem er diejenigen abgefertigt hat, denen er im Namen des Herrn Hartes sagen muß, solches jedoch, was sie nicht von der Theilnahme an dem allen gemeinsamen Heile ausschließt, vgl. V. 28, zu Juda, dessen Licht durch ihren Schatten gehoben wird *).

---

*) Luther: „Es werden ohne Zweifel die Söhne Jakobs mit großem Verlangen und mit Weinen und Seufzen auf das andere, so ihr Vater noch hat sagen wollen, gewartet haben: denn sie waren sehr bestürzt und erschrocken, da sie sogar harte und gräuliche Flüche gehört hatten. Und Juda hat sich

Im V. 8 kommt es vor Allem darauf an, die Bedeutung des Namens Juda richtig zu bestimmen. Gebildet aus dem Fut. in Hophal heißt er: er werde gepriesen, Gott nämlich. Diese Erklärung beruht auf 1 Mos. 29, 35, wo Lea nach der Geburt Judas spricht: jetzt werde ich den Herrn loben, und wo dann folgt: deswegen nannte sie seinen Namen Juda. Ebenso auf dem gewöhnlichen Gebrauche des Verbi ידה, welches in Hiph. nach Maurer fast immer von dem Lobe Gottes steht, und dafür ausgesondert und geheiligt ist. Gesenius in dem Thes. sagt nach Anführung einer ganzen Anzahl von Stellen: „in allen diesen Stellen bezieht es sich auf das Lob Gottes, selten auf das Lob der Menschen, 1 Mos. 49, 8 vgl. Hi. 40, 14." Auch diese wenigen Ausnahmen sind nur scheinbar. In Hi. 40, 14 ist der, den Gott loben will, nicht ein gewöhnlicher Mensch, sondern ein Gottmensch, und hier liegt auch nach dem Folg.: neigen werden sich vor dir, etwas Göttliches in Juda, und es darf uns nicht Wunder nehmen, daß er schon durch das יודוך über die rein menschliche Stufe emporgehoben wird. Nur diejenigen, welche den Löwen aus dem Stamme Juda nicht kennen, haben Grund, die leise Hindeutung auf eine übermenschliche Würde des Stammes Juda gewaltsam zu beseitigen. — Gewöhnlich wird der Name Juda hier durch Gepriesener erklärt, unter Berufung auf das Folg.: dich werden loben deine Brüder. Allein dies schließt sich auch, wenn wir bei der gesicherten Erklärung bleiben, sehr gut an. Wer im vollsten Sinne ein Gott-

---

zwar auch des Weinens nicht enthalten können, und ist ihm eingefallen, daß er sich wird gefürchtet haben, was nun mit ihm werden wollte. Es werden in seinem Herzen fast traurige Gedanken aufgestiegen seyn von seinen Sünden, von seiner Hurerei mit der Thamar, und von dem Rathe so er gegeben, daß sie Joseph verkaufen sollten. Ich wäre wahrlich vor Leid und Thränen gestorben. Es folgt aber bald ein schöner Thau und lieblicher Balsam und erquickt die Herzen wieder."

los ist, wessen Daseyn Veranlassung wird, das δόξα τῷ Θεῷ, Lob sey Gott, auszurufen, den werden auch seine Brüder loben. — Das: Juda du, steht entweder für du bist Juda, s. v. a. du führest mit Recht diesen Namen, nach 1 Mos. 27, 36, Matth. 16, 18, oder für: du Juda, nach 1 Mos. 24, 60, s. v. a. dir habe ich etwas Besonderes zu sagen, vgl. das mit Nachdruck gesetzte ich in C. 24, 27. — Zu dem: deine Hand wird seyn im Nacken deiner Feinde, s. v. a. du wirst deine Feinde in die Flucht treiben und auf der Flucht ihnen hart zusetzen, vgl. 2 Mos. 23, 27: „und ich gebe alle deine Feinde nach dir zu als Nacken" und Ps. 18, 41, wo David im Namen seines Geschlechtes, in dem Juda gipfelte, wie Israel in Juda, sagt: „du gibst mir meine Feinde als Nacken." Wenn man zusieht, wie diese Verheißung in Erfüllung gegangen ist, so darf man nicht übersehen, daß ihre Träger sündige Menschen waren, und daß Gott nimmer mit ihr das in seinem Wesen begründete Recht der Heimsuchung ihrer Missethat aus der Hand geben konnte. Drei Verurtheilungen gehen voraus, das deutet an, daß auch Juda auf der Wage der Gerechtigkeit gewogen werden wird. Juda wird hier der „Vorzug der Würde und der Vorzug der Kraft" zugesprochen, der Ruben in V. 3 genommen. Hatte diesen die natürliche Erstgeburt nicht vor gänzlichem Verluste des Vorzuges geschützt, so wird Juda die göttliche Erwählung nicht von Heimsuchung seiner Sünden befreien, wenn sie auch den definitiven Verlust des Vorzuges unmöglich macht. Durch das Nebeneinanderbestehen dieser beiden Ordnungen, der Erwählung und der Heimsuchung der Sünde an den Erwählten aber — welche letztere auch da noch nicht ruhen konnte, als Juda bereits in dem Löwen aus dem Stamme Juda zu seinem Gipfelpunkte gelangt war, denn war der Hirte tadellos, so war es doch nicht die Heerde —, wird die erstere, die Ordnung der Erwählung, nicht etwa verdunkelt, sie strahlt vielmehr in um so hellerem Lichte.

Je schmerzlicher die Niederlagen sind, je deutlicher so oft von dem: deine Hand im Nacken deiner Feinde, das gerade Gegentheil vorliegt, wie z. B. in den Jahrhunderten von der Zerstörung des Davidischen Königthums bis auf Christum, desto stärker tritt es hervor, daß in der beständig wiederkehrenden Erhebung Juda's zu der hier ihm ertheilten Würde, darin, daß der Fortschritt in derselben immer gleichen Schritt hält mit der vorangehenden Tiefe der Erniedrigung — man denke nur an Davids Zeit im Verhältniß zur Richterperiode — Gottes Hand geschäftig ist, welche sicher und fest unsere Verheißung zur Erfüllung führt. In der ganzen Weltgeschichte ist nur eine Macht, die Juda's, an der trotz aller Niederlagen doch zuletzt immer wieder das: deine Hand im Nacken deiner Feinde wahr wird, nur eine Macht, deren siegende Gewalt zwar wohl dem Schlafe, nimmer aber dem Tode unterworfen ist, nur eine Macht, welche sprechen kann wie David in Ps. 18, 38—40 im Namen seines Geschlechtes thut: „ich verfolge meine Feinde und erreiche sie, und kehre nicht zurück, bis ich sie aufgerieben. Ich zerschmettre sie und sie können nicht aufstehen, sie fallen unter meine Füße. Und du gürtest mich mit Kraft zum Kriege, beugst meine Widersacher unter mich." Luther: „Diese Verheißungen aber soll man im Geiste und Glauben verstehen. Wie das in der Geschichte Davids zu sehen ist, da es sich ansehen läßt, als habe Gott sein, und was er ihm verheißen hatte, gar vergessen. Da er schon erwählt gewesen, hat er im ganzen Königreich zehn Jahre lang keinen gewissen Ort oder Sitz haben können. Und endlich, da er nun zum Reiche gekommen ist, fällt er schändlich in große gräuliche Sünde, und wird sehr hart geplagt, da er die Strafe für solche Sünde getragen. Deshalb gehören die beiden Stücke, Verheißung und Glaube, zusammen, und ist vonnöthen, daß ein Mensch, der göttliche Verheißung hat, die Kunst recht wohl wisse, die Paulus lehrt in Röm. 4, 18: auf Hoffnung glauben, da nichts zu hof-

fen ist. — — Auch das Königreich des Volkes Israel wird mit so großer Schwachheit und vieler Beschwerung angefochten, daß es sich mit ihm hat ansehen lassen, als würde es alle Augenblick dahin fallen, vornehmlich aber, wenn die Sünde und die Strafe, so sie dafür haben leiden müssen, hereingefallen sind: als nach dem Ehebruche Davids mit Bathseba und sonst oftmals auch mehr. Doch bleibt es noch immer beständig in solchen schweren Anfechtungen um der Verheißung willen." — Wohl zu beachten ist, daß das: deine Hand im Nacken deiner Feinde in die Mitte gestellt ist zwischen dem: dich werden loben deine Brüder und dem: vor dir werden sich neigen die Söhne deines Vaters, und daß gleich nach dem letzteren wieder die siegende Kraft Juda's wider die Feinde des Volkes Gottes hervorgehoben wird. Es weist uns dies darauf hin, daß die Ehrfurcht gebietende Stellung, welche Juda im Verhältniß zu seinen Brüdern einnimmt, vorzugsweise darauf beruht, daß er ihr Vorkämpfer ist gegen die Welt, daß Gott ihn mit siegender Gewalt gegen die Feinde des Reiches Gottes ausgerüstet hat. Wie Beides aufs innigste zusammenhängt, das kann uns besonders die Geschichte Davids zur Anschauung bringen. Wie er berufen war, das zu Juda gesprochene Wort: deine Hand im Nacken deiner Feinde, wahr zu machen, das zeigte sich zuerst bei der Besiegung Goliaths, des Vorkämpfers der Philistäischen Weltmacht. Nachdem Davids Wort wahr geworden: „der Herr, der mich von den Löwen und Bären errettete, der wird mich auch erretten von diesem Philister", flohen die Philister, weil sie sahen, daß ihr Held todt war, 1. Sam. 17, 51. Da ging sofort auch das: „es loben dich deine Brüder, es neigen sich vor dir die Söhne deines Vaters" in Erfüllung. Und es begab sich, da er wiederkommen war von der Philister Schlacht, daß die Weiber aus allen Städten Israels waren gegangen mit Gesang und Reigen dem Könige Saul entgegen, mit Pauken, mit Freu-

den und mit Geigen. Und die Weiber sprachen: Saul hat tausend geschlagen, aber David zehntausend. In 1 Sam. 18, 16 heißt es: Und ganz Israel und Juda liebte David, denn er zog aus und ein vor ihnen her. In 2 Sam. 5, 2, da die zehn Stämme David als König anerkennen, sprechen sie: „früher da Saul über uns König war, führtest du Israel aus und ein." Nimmer würde es David gelungen seyn, Eifersucht und Neid der anderen Stämme zu besiegen, wenn nicht das: deine Hand im Nacken deiner Feinde, durch ihn wahrgeworden. — Vor Juda sollen sich neigen die Söhne seines Vaters. Es wurde schon in dem Comm. zu Apoc. 19, 10 bemerkt, daß die gewöhnliche Unterscheidung zwischen der religiösen und der bürgerlichen Proskynesis eine wenig begründete ist. Die wahre Unterscheidung ist die zwischen der Proskynesis, welche Gott geleistet wird, sey es direct oder in den Trägern seines Ebenbildes, seinen Repräsentanten, den Inhabern seiner Gaben und Aemter, und der Proskynesis, welche ohne und wider Gott verlangt wird. „Der Gott der Schrift will in denjenigen geehrt seyn, die sein Bild tragen, die seine Ämter führen, er will geehrt seyn in Vater und Mutter, in den Greisen, 3 Mos. 19, 32, in den Fürsten, 2 Mos. 22, 28, in dem Richteramte 5 Mos. 1, 17. 2 Mos. 21, 6. 22, 7. 8. Es ist gottlos, diese Ehre und ihren natürlichen Ausdruck in der Beugung des Körpers zu versagen, unter dem Vorwande, daß sie allein Gott zukomme. Nur da ist dies zu meiden, wo irgend Gefahr droht, daß dem Gefäße der göttlichen Herrlichkeit irgend selbstständige Ehre beigelegt werde." Worauf die Proskynesis beruht, die hier Juda von seinen Brüdern geleistet wird, das erkennen wir deutlich aus Jes. 45, 14, wo die Heiden sich in der Zeit des Heiles vor Israel niederwerfen: „So spricht der Herr: die Arbeit Ägyptens und der Handel Kuschäas und die Sabäer, die lang gewachsenen, werden zu dir übergehen und dein seyn, hinter dir gehen, in Ketten ein-

herschreiten, und vor dir sich niederwerfen, zu dir flehen: nur in dir ist Gott und ist kein Gott außerdem." Das ist der Grund der Anbetung Judas durch seine Brüder, daß Gottes Herrlichkeit unter ihm sichtbar ist, daß er durch herrliche Thaten und Siege das Siegel: mit uns ist Gott, aufgeprägt erhält. Das fand seine herrlichste Erfüllung in dem Löwen aus dem Stamme Juda, in Christo, von dem es in Phil. 2, 9—11 heißt: „Darum hat ihn auch Gott erhöhet, und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist: daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind; und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sey, zur Ehre Gottes des Vaters." Daß ihrem letzten Ende nach diese Verheißung auf Christum geht, das erkannte schon Jakob, so gewiß als er Juda in dem Schilo gipfeln läßt. Das erkannte auch Salomo, der in Ps. 72, 11 (vgl. Ps. 45, 12) seinem großen Gegenbilde zutheilt, was hier Juda zugetheilt wird: „Und es beten ihn an alle Könige, alle Heiden dienen ihm": die Anbetung der Könige und der Heiden hat die Anbetung der Söhne des Vaters zur Folge. Übrigens trägt Jakob hier auf Juda über, was Isaac ihm verheißen hatte in 1 Mos. 27, 29: „dienen werden dir Völker und anbeten dir Nationen, sey ein Gebieter deinen Brüdern und anbeten sollen dir die Söhne deines Vaters."

In V. 9 wird Juda zuerst als ein junger Löwe bezeichnet. Dies weist darauf hin, daß die siegende Gewalt, die ihm zugetheilt wird, noch eine keimende ist. Es dauerte Jahrhunderte bis er zum Löwen und Leuen heranwuchs. Die göttliche Erwählung trat um so mehr dadurch in's Licht, daß zwischen Verheißung und Erfüllung ein so weiter Zwischenraum war. (Mehrere haben gemeint, es sey kein sachlicher Unterschied zwischen dem jungen Löwen, und dem Löwen und Leuen. Allein daß גור אריה ein junger noch nicht beutefähiger Löwe ist, zeigt

Ezech. 19, 3: „Und sie zog eins auf von ihren גריה, und es ward ein כפיר und lernte Beute zu zerreißen."*) — In dem: von der Beute mein Sohn steigst du empor, ist die Beute der Ausgangspunkt, das עלה mit מן des Ortes, von wo aufgestiegen wird, Jos. 4, 17. 10, 9. Hohesl. 4, 2, das Ziel der gewöhnliche Wohnort, wie das Folgende dies zeigt. Die Wohnung des Siegers und Herrn wird hoch gedacht. Joseph steigt in 1 Mos. 46, 31 zu Pharao hinauf. Ebenso steigt er in V. 29 herauf, da er seinem Vater entgegengeht. Das Heraufsteigen ist gewöhnlich von denjenigen, die aus andern Ländern nach Kanaan ziehen. Das Heraufsteigen hat hier das Herabsteigen, in die niedriger gelegenen Gegenden um dort Beute zu machen, zu seiner Voraussetzung, wie in Ps. 68, 19, (wo es von dem Herrn heißt, nachdem er für sein Volk gestritten und gesiegt: „du fuhrest auf zur Höhe, führetest Gefangene hinweg, nahmest Gaben unter den Menschen, auch den Widerspenstigen, zu wohnen, Herr Gott." Das: zu wohnen, s. v. a. auf daß du, wenn du dieses alles vollbracht, herrlich und der Rache der Besiegten unzugänglich an deinem gewöhnlichen Orte wohnest, gilt auch hier. Fälschlich Luther: du bist hoch kommen, mein Sohn, durch große Siege, A. von der Beute wächsest du empor, wogegen schon das spricht, daß dann das Folg. als unvorbereitet erscheint**). — In dem: er krümmt sich ruht wie ein Löwe;

*) Bochart: Quamprimum catulus leonis a lacte depulsus praedari incipit et sibimet victum quaerere sine matris opera, tunc desinit esse גור et recte vocatur כפיר. In 5 Mos. 33, 22 ist nicht zu erklären: ein junger Löwe ist Dan, der hervorspringt aus Basan, so daß der גור אריה hier schon als activ erschiene, sondern: ein junger Löwe ist Dan, er springt (nachdem er emporgewachsen) hervor aus Basan. Als junger Löwe wird hier Dan, wie Juda in 1 Mos. 49 bezeichnet, weil er bis jetzt nur Candidat zukünftiger Siege ist.

**) Die Alex. übersetzen: ἐκ βλαστοῦ υἱέ μου ἀνέβης: von einem Schößling mein Sohn bist du emporgestiegen. Sie erklären das מטרף aus

und wie ein Leu, wer wird ihn aufwecken, findet schon ein Hinüberlenken statt zu dem, was im Folgenden von Schilo gesagt wird. Schon hier tritt uns ein Friedensbild entgegen, das Bild eines Friedens aber, der nicht wie bei Jsaschar in V. 14. 15 der siegenden Kraft Abbruch thut, sondern bei dem diese völlig ungeschwächt bleibt. Fand das: von der Beute mein Sohn steigst du empor, seine erste herrliche obgleich nur vorläufige Erfüllung in der Regierung Davids, vgl. die Aufzählung seiner Siege in 2 Sam. 8, so ist das: er krümmt sich, ruht u. s. w. die passendste Aufschrift für das Portal der Regierung Salomos. In Christo ist beides verbunden, die Virtuosität in dem Krieges- und die in dem Friedensregiment. Daß לביא nicht die Löwin ist, sondern dichterische Bezeichnung des Löwen, erhellt grade aus der Stelle, die gewöhnlich zu Gunsten der ersteren Bed. angeführt wird, Hi. 4, 11. Die Söhne des Löwen sind dort die Söhne des Bösen, vgl. C. 27, 14.

Dem nicht Weichen des Scepters von Juda in V. 10 entspricht das Weichen des Scepters Ägyptens in Sach. 10, 11: „und niedergeworfen wird der Hochmuth Assurs und das Scepter Ägyptens wird weichen.“ Alle Herrschaft der Welt über das Volk Gottes ist nur eine zeitliche, ebenso kann die Herrschaft des Volkes Gottes über die Welt, wie sie in Juda culminirt, nur eine zeitliche Unterbrechung erleiden, ihr Weichen ist überall nur ein scheinbares, weicht sie, so geschieht es überall nur, damit sie mit erhöhter Wucht zurückkehre. — Das Scepter ist das Insigne der Herrschaft; dem: es erhebt sich Scepter aus Jsrael, in 4 Mos. 24, 17 dient das: und Herrschaft wird aus Jakob hervorgehen, in 24, 19 zur Erklärung. Das Object der Herrschaft ist aus dem Vorhergehenden zu bestimmen: nicht weichen

---

unzeitiger Vergleichung von Ezech. 17, 9, wo es von einem frischen, grünen Blatte vorkommt.

soll, was Juda nach dem Vorigen hat. Danach sind es 1. die Brüder Judas, und 2. die Feinde Israels. Die letzteren dürfen um so weniger ausgeschlossen werden, da von ihnen allein der ganze vorige Vers handelt. In dem auf uns. St. ruhenden Ausspruche Bileams in 4 Mos. 24, 17: „Hervorgeht Stern aus Jakob und es erhebt sich Scepter aus Israel, und zerschmettert die Gebiete Moabs und verstöret alle Söhne des Getümmels," wird bei dem Scepter einzig und allein die siegreiche Kraft und die zerstörende Gewalt in's Auge gefaßt, die er im Verhältniß zur Welt entfalten wird. Object der Herrschaft sind auch in V. 19 dort die Heiden. — Das Scepter ist recht eigentlich das Insigne der Könige. Dem Stern und Scepter aus Israel in 4 Mos. 24, 17 entspricht in 24, 7 sein König: „und erhabner sey denn Agag sein König, und erheben wird sich sein Reich," nicht etwa ein einzelnes Königliches Individuum, sondern das Israelitische Königthum. — Wir werden aber um so weniger hier Scepter und Königthum von einander trennen dürfen, da schon in den früheren Verheißungen an die Patriarchen das Aufkommen des Königthums unter ihren Nachkommen und zwar eines solchen Königthums, das über die Gränzen dieser Nachkommenschaft selbst hinausgeht, angekündigt wird, vgl. 1 Mos. 17, 6: „Könige werden von dir ausgehen," V. 16: „Und sie wird zu Nationen, Könige der Völker werden von ihr seyn," 1 Mos. 35, 11. Die natürlichen Grundlagen, welche das Vorhersehen der Errichtung des Königthums in Israel hatte, wurden in Th. 3 der Beiträge S. 204. 5 dargelegt. Es liegt am Tage, daß jene Verheißung, welche früher im Allgemeinen dem Geschlechte der Patriarchen beigelegt wurde, hier speciell Juda angeeignet wird, welcher zum Heile des ganzen Volkes das königliche Scepter führen soll*). — Aus dem

*) Calvin: Sic asseritur dignitas Judae, ut tamen scopus sit communis populi totius salus.

Bemerkten erhellt, daß die Erfüllung dieser Verheißung erst mit David begann: bis dahin war Juda nur „ein junger Löwe“ gewesen. Prodiit quasi abortivus partus in persona Saulis — sagt Calvin: — tandem vero Dei auspiciis et legitimo ordine, secundum vaticinium Jacob emersit principatus tribus Juda in Davide. Ebenso erhellt aus dem Bemerkten, daß Reinke in der fleißig gearbeiteten Monographie: die Weissagung Jakobs über Schilo, Münster 49 S. 45 den Sinn unrichtig dahin bestimmt*), daß Juda als Stamm nicht untergehen, und seine Stammesherrschaft nicht aufhören werde, bis aus ihm u. s. w., und ebenso unrichtig S. 133 behauptet, die Fortdauer der Königswürde und die Oberherrschaft über alle Stämme bis zu den Zeiten Christi werden durch die Worte gar nicht erfordert. Es wird nach dem Bemerkten noch mehr als das erfordert: die Fortdauer der Herrschaft Judas über die Heiden. Sonst müßte man diese Worte gewaltsam von dem Vorhergehenden losreißen. Was zu solchen Deutungen und Behauptungen verleitet hat, die scheinbare Schwierigkeit in Bezug auf die Nachweisung der Erfüllung**) wird durch diese Erklärung nicht beseitigt. Denn was war, auf die Oberfläche gesehen, zur Zeit der Erscheinung Christi von der Stammherrschaft Juda geblieben? Gehen wir aber in die Tiefe ein, so haben wir zu solchen Ausleerungen ferner keinen Grund. Welche Fülle der Kraft ungeachtet der allertiefsten Erniedrigung dem Scepter Judas bei der Erscheinung Christi noch einwohnte, das geht eben aus der Erscheinung Christi, des Löwen aus dem Stamme Juda, selbst hervor. Mochte vorher der Kleinmuth, der nur in's Auge faßt,

---

*) Wie es freilich auch in der ersten Ausgabe dieses Werkes geschehen ist.

**) Diese verleitete schon Grotius zu der ausleerenden Erklärung: doctores ex Judae posteritate praeituros populo ad tempora Messiae, ui summus et imperator et ductor futurus sit Judaeorum et gentium.

was vor Augen liegt, sprechen, das Scepter ist von Juda gewichen, mit dem Momente der Erscheinung Christi lag es für Jeden, der nicht vollkommen blind war, klar zu Tage, das Scepter war nicht von Juda gewichen. Was aber scheinbar für das Weichen des Scepters von Juda zu sprechen scheint, das darf uns um so weniger irre machen, da wir sonst auch an der David gewordenen Verheißung von der ewigen Herrschaft seines Stammes irre werden müßten. Es verliert seine Bedeutung durch die Bemerkung, daß nur ein definitives Weichen gemeint ist, daß Gott durch seine Verheißungen nie seiner strafenden Gerechtigkeit die Hände bindet, daß Hand in Hand mit seiner Erwählung die Heimsuchung der Sünden der Erwählten geht, daß aber zuletzt doch immer die Erwählung ihre Kraft behauptet*). Von Juda gilt genau, was in Ps. 89, 31—35 von David gesagt wird: „wenn seine Söhne verlassen mein Gesetz, und in meinen Rechten nicht wandeln. Wenn sie meine Ordnungen entheiligen, und meine Gebote nicht halten. So suche ich heim mit der Ruthe ihre Frevel, und mit Schlägen ihre Missethat. Aber meine Huld will ich ihm nicht entziehen, nicht brechen meine Treue. Nicht will ich entheiligen meinen Bund, und nicht ändern, was aus meinen Lippen gekommen." Je tiefer aber die Ohnmacht war, welcher Juda anheim gefallen, desto

*) Calvin: Si quis excipiat aliter sonare verba Jacob, solutio in promptu est, quidquid unquam deus de externo ecclesiae statu promisit, ita fuisse restringendum, ut judicia sua interim exerceret puniendis hominum peccatis, fidemque suorum probaret. Fuit quidem haec non levis tentatio, quum tribus Juda in tertio successore majore regni parte nudata fuit. Gravior etiam secuta est, quum regis filii in patris conspectu jugulati sunt, ipse oculis effossis Babylonem tractus est, totumque regium genus tandem servituti et exilio addictum. Omnium vero gravissima, quum reversus in terram populus minime cerneret quod speraverat, sed in tristi dissipatione jaceret. Ceterum tunc sancti fidei oculis sceptrum sub terra absconditum contemplantes, non conciderunt, vel fracti fuerunt animis, ut desisterent a suo cursu.

tröstlicher ist für uns diese Verheißung. Wenn wir sehen, daß nicht das Herabkommen der Herrschaft Davids und Judas nach Salomo, nicht das scheinbare spurlose Verschwinden des Davidischen Königthums, wie es bei der Chaldäischen Catastrophe eintrat und durch Jahrhunderte fortdauerte, nicht der auf das Sichtbare gesehen völlig trostlose Zustand, den Jeremias mit den Worten beschreibt: „Juda ist gefangen im Elend und schweren Dienst, sie wohnet unter den Heiden und findet keine Ruhe. Der Gesalbte des Herrn, der unser Trost war, ist gefangen in ihren Gruben, deß wir uns trösteten, wir wollten unter seinem Schatten leben unter den Heiden. Knechte herrschen über uns, und ist Niemand, der uns von ihrer Hand errette," der Erfüllung des Wortes Eintrag that: nicht weichen wird Scepter von Juda, bis daß Schilo kommt, daß es sich trotz alle dem in der Erscheinung Christi auf's herrlichste bewährte, daß das Reich noch immer Juda geblieben, wie sollten wir denn verzagen, wenn der Strom des Reiches Gottes sich einmal in der Erde verliert, wie sollten wir da nicht fest vertrauen, daß er zu seiner Zeit mit seinen klaren und mächtigen Wassern wieder hervorbrechen werde? — Den Juden aber kommt die Unterscheidung zwischen dem definitiven Weichen des Scepters und dem temporären nicht zu Gute. Das letztere muß sich dadurch von dem ersteren unterscheiden, daß sich die Fortdauer des Scepters auch in den Zeiten der Erniedrigung in einzelnen Symptomen kundgibt. Das nun war in den Zeiten vor Christo offenbar der Fall. In Josaphat, Usias, Hiskias grünte das Scepter Judas von neuem auf. Nach der Rückkehr aus dem Exil wurde durch Serubabel wenigstens die Stelle bezeichnet, welche dereinst das Davidische Königthum wieder einnehmen sollte. Die Siege der Maccabäischen Zeit, obgleich die Maccabäer selbst nicht aus dem Stamme Juda waren, dienten doch dazu in's Licht zu stellen, daß die Löwenkraft und der Löwensinn noch nicht von Juda

gewichen war. Judas der Maccabäer führt nicht umsonst diesen Namen. Das Geschlecht Davids blieb fortwährend erkennbar. Von alle dem ist in den achtzehn Jahrh. nach Christo bei den Juden gar nichts zu finden, und thöricht also ihre Hoffnung, daß in Zukunft noch die Herrschaft Judas durch das Erscheinen eines Schilo sich als unverloren kundgeben werde.

Neben dem Scepter, das von Juda nicht weichen soll, wird der Gesetzgeber genannt, dem mehrere willkürlich den Befehlshaberstab substituiren wollen. Erläuternd ist Jes. 33, 22: „denn der Herr unser Richter, der Herr unser Gesetzgeber, der Herr unser König, Er wird uns erretten," wo der Gesetzgeber dem Richter und Könige gleich steht, Gesenius: unser Gebieter.

Der Gesetzgeber soll nicht weichen „aus mitten seiner Füße." Dies steht dichterisch für: von ihm. Er soll den Gesetzgeber gleichsam haben, wo er geht und steht. Erläuternd ist Richt. 5, 27, wo es in dem Liede der Debora von Jael heißt: „zwischen ihren Füßen krümmte er sich, fiel, lag." Danach ist, was einer zwischen seinen Füßen hat, das Terrain, auf dem er sich ergeht, sein Bereich. In der Prosa würde dort stehen: neben ihr, wie hier: von ihm*).

Scepter und Gesetzgeber sollen von Juda nicht weichen bis Schilo kommt. Es kommt vor allem darauf an, Ableitung und Bedeutung dieses Wortes zu bestimmen. Darüber kann kein Zweifel seyn, und darin wird auch jetzt ziemlich allgemein übereingestimmt, daß es von שלה ruhen kommt. In der ersten

*) Viele Ausll. nehmen das: aus mitten seiner Füße, nach dem Vorgange der Alex. (ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ), der Vulg. (de femore ejus) und der Chaldäischen Paraphrasten als Bezeichnung der Abstammung und Erzeugung. Allein man muß dann eine harte Ellipse annehmen: der hervorgehen wird, und dann wird durch diese Erkl. der Parallelismus zerstört, nach dem das: aus mitten seiner Füße, dem: von Juda, entsprechen muß.

Ausg. nun nahm der Verf. an, daß es analog gebildet sey wie כידור, Kriegsgetümmel von כדר trübe seyn, קיטור Rauch von קטר, שׁלח, und dieser Auffassung sind manche (Hofmann, Kurtz, Reinke) bis auf die neueste Zeit treu geblieben. Der Verf. dagegen muß anerkennen, daß die Einwendungen, welche Tuch gegen diese Ableitung erhoben hat, gegründet sind. „Zuvörderst — sagt er — ist bekannt, daß Formen wie קיטור keine besondere Species in der Wortbildungslehre begründen, sondern aus den Verdoppelungsformen abgeleitet sind (Ewald Gramm. §. 156b.), wie קימוש neben קמּוש anschaulich macht. Das o der Endsylbe ist aber in diesen Formen kein etymologisch unwandelbares, und würde daher bei einem Stw. לה nicht bleiben können, wie überhaupt eine dem קיטור entsprechende Form von לה gar nicht gebildet ist." Weit entscheidender aber noch ist ein anderer Grund. „Die Nomina gentilia גילני, 2 Sam. 15, 12, שילני 1 Kön. 11, 29. 12, 15 führen von der vorausgesetzten Form ab auf die Nominalendung on, welche die Liquida schwinden lassen, und den zurückbleibenden Vocal ו durch ה ausdrücken kann." vgl. Ewald §. 163. Daß Schilo aus Schilon abgekürzt ist, darauf führt außer dem Nomen gentile, die Thatsache, daß die Trümmer der Stadt, welche von dem Schilo in unserer Stelle ihren Namen erhielt, noch jetzt den Namen Seilun führen, und daß Josephus neben Silo auch Silun, Σιλοῦν schreibt, vgl. Robinson Reise III, 1 S. 305, endlich die Analogie des dem Schilo nachgebildeten Namen Salomo, der ebenfalls aus Salomon verkürzt ist. Auch darin aber muß man Tuch Recht geben, wenn er behauptet: „Jede Auffassung in Appellativbedeutung wird dadurch unmöglich, daß diese Abstumpfung des on in o einzig nur bei Eigennamen, wo die Bedeutung des Ableitungssuffixes gleichgültiger wird, vorkommt." Die einzige scheinbare Ausnahme, das אבדה Hölle in Prov. 27, 20 spricht nicht dagegen, da die Hölle hier, wie anderwärts

nicht selten, personificirt wird, vgl. Apoc. 9, 11. Doch zeigt dieser Fall recht deutlich, daß man die Eigennamen der Schrift nicht, wie Tuch hier thut, nach dem Maßstabe der unsrigen beurtheilen darf, daß ihnen ein weiteres Gebiet zugewiesen ist. Mit Recht behält der Samaritanische Übers. das Schilo bei. So wie in unserer Stelle die Person des Erlösers uns zuerst entgegentritt, so auch ist Schilo der erste Name des Erlösers, ein Wesensname ganz entsprechend den Namen in Jes. 9, 5, dem Namen Immanuel in Jes. 7, 14. Was die Bedeutung des Namens betrifft, so bildet die Endung on nach Ewald §. 163 Adjectiva und Abstracta. Daß die Form hier adjective Bedeutung hat, darauf führt die Analogie des nachgebildeten Namens Salomo. Wie dieser bezeichnet Schilo den „Mann der Ruhe," es entspricht dem „Fürsten des Friedens" in Jes. 9, 5, und ist, auf seinen Character als Nomen proprium gesehen, ganz unserem „Friedrich" gleich.

Dem Schilo sollen die Völker anhangen. Das יקהת wird gewöhnlich durch Gehorsam erklärt*). Es ist aber nicht jeder Gehorsam, sondern der freiwillige, aus der Quelle der Pietät fließende. Darauf führt die einzige St., in der das יקהת sonst noch vorkommt, Prov. 30, 17: „ein Auge, das den Vater verspottet, und verachtet die Jekahah der Mutter."**) Darauf auch das Arabische, wo das وقه nicht das Gehorchen

*) Die Erkl. Erwartung bei den Alex. (καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν) Hieronymus und anderen a. Übers. beruht auf der falschen Ableitung von קוה. An der anderen St. Prov. 30, 17, wo die LXX übersetzen das Alter der Mutter, haben sie die Wurzel יקה mit קהה stumpf werden verwechselt.

**) Gousset: nihil nisi bonum significare potest propter Prov. 30, 17. aliquid nimirum, quod relationem filii ad matrem deceat, quodque sperni a filio crimen sit, dignum ut is mittatur ἐς κόρακας. Gen. 49, 10 de Silo — —, cum ei obstringat non unum paucosve, sed populos sine exceptione, vinculo simili ut filium matri.

überhaupt bezeichnet, sondern den willigen Gehorsam, die Folgsamkeit, in der VIII. sq. ל dicto audientem se praebuit more discipuli, vgl. Camus bei Schultens zu Prov. l. c. Verwandt ist وقى sich in Acht nehmen, besonders vor dem Conflikte mit den höheren Mächten des Lebens, in der VIII semet custodivit ab aliqua re, et absolute timuit coluitque deum, pius fuit. Davon יקה, pius, in Prov. 30, 1, wo der Sohn Jakeh redet zu dem: mit mir ist Gott und ich vermag's.

Den Sinn des ganzen Ausspruches hat Luther trefflich aufgefaßt, obgleich er in der Deutung des Schilo nicht das Richtige traf: „Es ist dies ein goldner Text und der sonderlich wohl zu merken ist, nämlich: daß das Reich Christi nicht ein solches Reich seyn wird, wie Davids Reich gewesen ist, von dem in 1 Chron. 29, 3 gesagt wird, daß er ein Kriegsmann gewesen und viel Bluts vergossen habe. Das Reich Schiloh, so darauf gefolget, ist nicht ein solch gewaltsames oder blutiges Reich, sondern besteht allein darin, daß man das Wort höre, demselben gehorche und glaube, dadurch es regiert oder verwaltet wird. Es wird mit Predigen zugehen, das wird das Wahrzeichen seyn, damit das Reich Christi unterschieden wird von den andern Regimentern dieser Welt, welche mit dem Schwerte und leiblicher Gewalt regiert werden." Auch darauf macht Luther treffend aufmerksam, daß unsere Verkündung den Dienern des Wortes einen mächtigen Stützpunct gewährt: „Es wird mit der Verheißung zugehen, und der Schiloh will dabei seyn, und durch unsere Zunge und Mund wirken und kräftig seyn."

Daß die Völker nicht etwa speciell die Kananiter sind, oder die Stämme Israels, sondern die Völker überhaupt, erhellt aus dem Zusammenhang mit dem Vorherg.: die jetzt willig Gehorchenden sind offenbar die Feinde in V. 8. 9, und ebenso aus der Beziehung auf die früheren Verheißungen der Genesis, die überall auf die Völker überhaupt gehen. Eine nähere Be-

schränkung hätte auch ausdrücklich bezeichnet werden müssen. Gegen die Beschränkung spricht endlich die Analogie der Messianischen Parallelst., z. B. Ps. 72, 8: „und er herrscht von Meer zu Meer, und vom Strome bis zu den Enden der Erde," Jes. 11, 10.

In dem Schilo soll die ganze Würde Judas als Herrscher und Gebieter gipfeln. Daraus folgt, daß die Völker, die ihm nicht als Schilo willig gehorchen wollen, die zermalmende Kraft seines Scepters erfahren müssen, 4 Mos. 24, 17. Ps. 2, 9, daß hinter der anlockenden Friedensherrschaft die verderbende Löwenherrschaft verborgen ist.

Mehrere Ausll. haben den Sinn so bestimmt: die Herrschaft Judas werde dauern bis zur Erscheinung des Messias, alsdann werde er seine Herrschaft verlieren*). Wir dagegen bestimmen den Sinn so: der Stamm Juda werde die Herrschaft nicht verlieren bis er durch den von ihm abstammenden Schilo, dem alle Völker der Erde gehorchen werden, zur höchsten Realisirung derselben gelange.

Dieser Auffassung stellt das עד כי keine Schwierigkeit entgegen. Zwar ist es richtig, daß es immer nur bis auf den terminus ad quem mit Einschluß desselben geht, aber ebenso gewiß ist es, daß sehr häufig ein terminus ad quem gesetzt wird, welcher nicht der äußerste, sondern nur in gewisser Beziehung besonders wichtiger ist, so daß das hinter demselben liegende unbeachtet gelassen wird, vgl. Beitr. 1 S. 66. 67. War Scepter und Gesetzgeber für Juda erst bis dahin gesichert, daß Schilo kam, so verstand es sich für die Folgezeit von selbst. Daß vor

*) So Luther: Dies Scepter Judä wird bestehen und von ihm nicht entwendet werden bis der Held komme. Wenn aber der kommen wird, so wird das Scepter auch aufhören. Das Reich oder Scepter ist gefallen, die Juden sind zerstreut über die ganze Welt, darum ist gewiß der Messias gekommen, gegen welches Zukunft das Scepter von Juda sollte genommen werden."

dem Kommen des Schilo große Gefahren das Scepter Judas bedrohen werden, deutet Jakob an, indem er solches Gewicht darauf legt, daß es bis dahin von Juda nicht weichen werde. Wir erwarten danach Lagen, welche an das Weichen des Scepters hart anstreifen.

Der positive Grund aber für diese Auffassung ist der, daß das nach der anderen verkündigte dereinstige Aufhören der Herrschaft des Stammes Juda nicht zu dem ganzen übrigen, durchaus erfreulichen Inhalte der Anrede an Juda passen will. Dann, daß alsdann Jakob die Messianische Verkündung in ihrer Unbestimmtheit gelassen haben würde, da wir nach den früheren Analogien eine Übertragung derselben auf einen seiner Söhne erwarten müssen. Endlich, daß der Gegensatz der Herrschaft Judas und der Herrschaft des Messias nach der Analogie der übrigen Messianischen Weissagungen und nach der Geschichte als ein unzulässiger erscheint. Die Herrschaft Judas endet nicht etwa in Christo, sondern sie gipfelt in ihm.

Es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß der Schilo von Juda abstammen werde, aber es versteht sich dies durchaus von selbst und eben deshalb wird es nicht ausdrücklich gesagt. Der Schilo würde sonst gar nicht dahin gehören. An eine Beschränkung der Verheißung für Juda, wie sie stattfinden würde, wenn der Schilo nicht ihm angehörte, kann um so weniger gedacht werden, da V. 8. 9 ohne alle Beschränkung Juda Sieg und Herrschaft verheißen.

Prüfen wir nun, nachdem wir unsere Erklärung der St. positiv begründet haben, noch die abweichenden Auffassungen. Hier kommen zuerst diejenigen in Betracht, die mit uns darin übereinstimmen, daß sie in der St. eine persönlich Messianische Verkündung erkennen.

1. Nach einigen (Jonathan, Luther, Calvin, Knapp Dogm.) soll שילה zusammengesetzt seyn aus שיל Kind und

dem Suff.: „bis auftreten wird sein, des Juda, Sohn oder Nachkomme, der Messias (Luther etwas anders). Allein die angenommene Bed. des שיל entbehrt jedes haltbaren Grundes. Schon das entscheidet gegen diese Erkl., wie ebenso auch gegen die folgende, daß sie das Schilo losreißt von dem ganz auf dieselbe Weise geschriebenen Ortsnamen.

2. Nach A. (zuletzt Sack in der 2. Aufl. der Apolog.) soll das Wort falsch punctirt seyn. Sie schlagen vor zu lesen שֶׁלֹּה, zusammengesetzt aus שׁ für אשׁר und dem ה Suff. für ו. Sie nehmen an, daß die Rede elliptisch sey, „bis da kommt, welchem" die Herrschaft oder das Scepter ist oder gebührt. Der Hauptgrund dafür ist, daß die meisten alten Übers. diese Punctation ausdrücken. Zweifelhaft ist dies freilich in Bezug auf den Onkelos und das Targum von Jerusalem, welche übersetzen: donec veniat Messias, cujus est regnum. Man kann annehmen, daß das שילה einfach durch משיחא wiedergegeben wird, der folgende Zusatz eine Ergänzung gibt aus der abhängigen St. Ezech. 21, 32. Sicher aber ist es, daß die LXX die Punctation שלה voraussetzen. Sie übersetzen: ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. (So die beiden ältesten Handschriften, die Vatican. und die Alex., die andere Lesart, ᾧ ἀπόκειται ist ohne Zweifel aus den späteren Griech. Übers. eingedrungen, trotz der Beschuldigung, welche Justinus in dem Dialoge mit Tryphon §. 120 gegen die Juden erhebt, daß sie τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ für das frühere ᾧ ἀπόκειται untergeschoben, vgl. Stroth in Eichh. Repert. 2, 95. Holmes Ausg. der LXX). Derselben Lesung folgen Aquila und Symmachus, welche übersetzen: ᾧ ἀπόκειται, so wie der Syrer und Saadias: ille cujus est. Allein darin irren die Vertheidiger dieser Erkl., daß sie daraus, daß die alten Übersetzer diese Aussprache ausdrücken, den Schluß ziehen, daß dieselbe zu ihrer Zeit die recipirte gewesen. Wäre dies, wie ließe es sich denken, daß sich diese Punctation in keiner unserer Hand-

schriften mehr vorfinden sollte? Denn daß 40 Handschriften bei de Rossi die Lesart שִׁלֹה ohne Jod haben, kommt als bloße defective, sich bei ähnlichen Wörtern unzählige Male findende Schreibart nicht in Betracht. Bedenken wir nun, daß, wie sich geschichtlich nachweisen läßt, die Juden mit der ängstlichsten Sorgfalt über die unverfälschte Erhaltung des überlieferten Textes der heiligen Schrift nach Consonanten und Aussprache wachten, und es nicht wagten, auch die sich durch die größte Wahrscheinlichkeit empfehlende Emendation in den Text aufzunehmen, daß dagegen die alten Jüdischen und Christlichen Übers. sich große Freiheiten nahmen, sich in den mannigfachen Verlegenheiten, in die sie durch das Unzureichende ihrer Hülfsmittel und Kenntnisse geriethen, so gut halfen, wie sie konnten, so wird es uns durchaus als das Wahrscheinlichste erscheinen, daß auch die alten Übers. unsere Vocalisation des Wortes als die recipirte vorfanden, aber von derselben abgehen zu müssen glaubten, weil sie nach ihr dem Worte keine passende Ableitung zu geben verstanden, dagegen die von ihnen angenommene Punctation zu der traditionellen Erklärung vom Messias vollkommen paßte. Ist aber dies, so kann die Auctorität der alten Übers. hier weiter nichts gelten, wie die jedes neueren Erklärers, und es treten hier alle die Gründe ein, welche überhaupt der Änderung der Vocalisation ohne die dringendsten Ursachen entgegen stehen. Die alten Übers. können aber um so weniger für uns Auctorität seyn, da wir den Ausgangspunct für ihre Verirrung deutlich in einer falschen Auffassung von Ezech. 21, 32 wahrnehmen, vgl. die späteren Erörterungen. Gegen diese Erklärung spricht aber nicht nur, daß das ש praefix. sonst nirgends im Pentateuch vorkommt, ein Grund, der freilich für sich genommen nicht hinreichend ist, weil es sich schon in dem Liede der Deborah, Richt. 5, 7 findet, sondern auch, daß die angenommene Ellipse äußerst hart ist, vgl. dagegen Stange, theol. Symm. 1 S. 238 ff.

Ehe wir nun zur Beleuchtung der nichtmessianischen Auslegungen übergehen, wollen wir noch die Gründe darlegen, welche es verbürgen, daß in unserer St. eine persönlich Mess. Weissagung vorliegt.

Von nicht geringer Bedeutung ist hier schon, daß die exegetische Tradition mit seltener Übereinstimmung diese Verheißung hier ausgesprochen findet, was um so größere Bedeutung hat, je weniger diese Übereinstimmung sich auf die Auffassung des Einzelnen, namentlich des Schilo erstreckt. So mannigfach auch die Differenzen sind, in der persönlich Messianischen Deutung stimmt das ganze Alterthum überein, und diese Übereinstimmung ist ohne ein objectives Fundament kaum denkbar. Was zuvörderst die exegetische Tradition der Juden betrifft, so findet sie in V. 10 den Messias, so weit wir sie nur immer verfolgen können. So erklärten die LXX. Denn daß sie unter dem, was Juda bestimmt ist (ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ) nichts anderes verstanden als die Sendung des Messias, zeigt das Folg.: καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν, was nur auf den Messias gehen kann, vgl. Jes. 42, 4 LXX. Ebenso erklärte auch Aquila, ferner die Chaldäischen Paraphrasen, das Targum des Onkelos, des Jonathan und das Targum von Jerusalem, der Talmud, der Sohar, das alte Buch Breschit Rabba; ja selbst mehrere neuere Commentatoren, wie Jarchi haben diese Erkl. beibehalten, obgleich sie durch ein starkes dogmatisches Interesse, dem Andere unterlagen, versucht wurden, dieser Stelle, welche einen so bedeutenden Platz in der Polemik der Christen einnahm, eine andere Deutung zu geben. Vgl. die St. bei Raym. Martini pug. fid. ed. Carpzov, Jac. Alting, Schilo, Franek. 1660, 4, auch in den opp. t. 5, Schöttgen hor. Hebr. 2 S. 146, und am vollständigsten in Jac. patriarch. de Schilob vatic. a depravatione Clerici assertum op. Seb. Edzardi, Londin. 1698 p. 103 Sq. — Von dem Messias

erklären die St. auch die Samaritaner. Vgl. Samarit. Briefwechsel mitgetheilt von Schnurrer in Eichh. Repert. 9 p. 27. Zwar geht aus andern St. (epist. Samarit. ad Jobum Ludolfum in Eichh. Repert. 13 S. 281. 9, vgl. mit De Sacy, de vers. Sam. Arab. Pentateuchi in Eichhorns Biblioth. 10 p. 54) hervor, daß sie nach ihrer Lehre von einem doppelten Messias, einem schon erschienenen und einem noch zukünftigen, zum Theil unsere St. auf den ersteren bezogen, und ihre Beziehung auf den eigentlichen Messias läugneten, aber dies macht nichts aus, da, wie auch Gesenius bemerkte (Carmina Samaritana p. 75), die Lehre von einem doppelten Messias bei den Samaritanern ebensowohl jüngeren Ursprunges ist, wie bei den Juden, und aller Wahrscheinlichkeit nach die Beziehung auf den eigentlichen Messias, an der man, wie aus der zuerst angef. St. hervorgeht, auch nachher zum Theile noch festhielt, früher die allgemein herrschende war. — In der christlichen Kirche endlich ist die Messianische Erklärung von den ältesten Zeiten an — wir finden sie schon bei Justinus Martyr — die herrschende gewesen. In ihr stimmen Griechische und Lateinische Kchv. überein, vgl. die Nachweisungen bei Reinke. Selbst Grotius konnte nicht umhin den Messias hier zu finden, und Clericus steht als Bestreiter der Messianischen Erklärung in seiner Zeit fast ganz einsam und verlassen da.

Aber auch im Kanon selbst schon findet sich die persönlich Messianische Auffassung uns. St. David, Salomo, Jesaias, Ezechiel folgen ihr, vgl. die späteren Untersuchungen.

Nach der ganzen Stellung der Bücher Mose's zu der späteren heiligen Literatur, nach dem grundlegenden Character derselben, der Thatsache, daß hier Alles im Keime schon vorliegt, was später entfalteter hervortritt, können wir nicht anders als annehmen, daß auch die Messianische Idee in diesen Büchern schon ihren Ausdruck gefunden hat. Je durchgreifender die Bedeutung der Verkündung des persönlichen Messias in den späte-

ren Büchern ist, desto undenkbarer ist es für den, der in Bezug auf den Pentateuch die richtige Grundanschauung gewonnen hat, daß diese Verkündung in ihm fehlen sollte, und zwar speciell die Verkündung des Messias nach seinem Königlichen Amte. Denn dies, so wie es überhaupt im A. T. am stärksten hervortritt, so wird es in den späteren Büchern zuerst in's Auge gefaßt und dargestellt. Es kann aber keinem Zweifel unterworfen seyn, daß die Verkündung des persönlichen Messias nach seinem Königlichen Amte, wenn sie überhaupt im Pentateuch vorhanden ist, in uns. St. vorhanden seyn muß.

Die Verheißungen, welche zuerst Jakobs Vätern ertheilt, und dann auf ihn übertragen worden, betrafen einen doppelten Gegenstand — zuerst eine zahlreiche Nachkommenschaft und für dieselbe den Besitz Kanaans — dann den Segen, der durch sie über alle Nationen kommen sollte. Wie ließe es sich nun wohl erwarten, daß Jakob bei der Übertragung dieser Verheißungen auf seine Söhne, bloß bei dem ersteren Gegenstande derselben stehen bleiben — sie im Geiste schon im Besitze des verheißenen Landes sehend, die Wohnsitze die sie einnehmen werden und ihre Schicksale beschreiben —, und den zweiten ungleich wichtigeren, gleich oft wiederholten ganz fallen lassen sollte? Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, daß so wie früher unter den Söhnen Abrahams und Isaaks, so auch jetzt unter den Söhnen Jakobs derjenige bezeichnet werde, welcher nach dem göttlichen Willen der Träger dieser sich immer bestimmter gestaltenden Weissagung werden sollte? Das Gegentheil ist um so weniger denkbar, da Jakob nach V. 2 dasjenige verkünden will, was seinen Söhnen begegnen wird „am Ende der Tage.“ Das: am Ende der Tage, steht immer nur von solchem, das am Ende der Entwickelung liegt, welche der Redende überschaut, vgl. meine Schrift über Bileam S. 158 ff. Es zeigt also hier, daß die Verkündung Jakobs die ganze ihm zugängliche Zukunftssphäre umfassen muß.

Wird aber hier der Messias beseitigt, so bleibt ein ganzes dem Jakob notorisch zugängliches Zukunftsgebiet übrig, auf das sich seine Verkündung nicht einläßt. — Von Anfang der Genesis an finden wir die Erwartung eines öcumenischen Heiles, und bei jeder neuen Absonderung wird regelmäßig der Träger dieses Heiles und sein Vermittler für die übrige Welt bezeichnet. Zuerst wird das Heil dem gesammten menschlichen Geschlechte zugetheilt, dann dem Geschlechte Sems, darauf Abraham, dann Isaak, dann Jakob. „Nachdem die patriarchalische Trias sich von Jakob aus zur Dodekas verzweigt hat, welche den geschichtlichen Übergang von der Verheißungsfamilie zum Verheißungsvolke bildet, entsteht die Frage, aus welchem der zwölf Stämme das Heil d. h. der Sieg der Menschheit und der Segen der Völker entstehen soll." (Delitzsch prophet. Theol. S. 293). Sollte die Genesis sich bis zu dem Grade ungleich werden, daß sie diese Frage, die sie selbst hervorgerufen, nicht beantwortete? Die Antwort ist aber nur dann in unserer St. enthalten, wenn Schilo als persönlicher Name des Erlösers genommen wird. Will man sich nicht Künsteleien überlassen, so kann man die Verkündung, daß Juda der Träger des Heiles seyn werde, nur dann in unserer Stelle wahrnehmen, wenn man in ihr zugleich die erste Hinweisung auf die Person des Erlösers erblickt.

Beseitigt man aus unserer Stelle den persönlichen Erlöser, so weiß man gar nicht, wo man die Grundweissagung eines solchen suchen soll. Man ist dann zunächst auf die Davidischen Messianischen Psalmen hingewiesen, Ps. 2 u. 110. Es heißt aber das ganze Verhältniß der Psalmenpoesie zur Prophetie verrücken, welcher letzteren es allein angehört, absolut neue Wahrheiten in das Bewußtseyn der Gemeinde einzuführen, wenn man in diesen Psalmen den Ursprung der persönlich Messianischen Erwartung suchen will. Diese Psalmen werden nur begreiflich, wenn wir in Schilo den ersten Namen des Erlösers erkennen.

Unser Ausspruch, combinirt mit der prophetischen Verkündung der ewigen Herrschaft des Davidischen Stammes, gab für die subjective Psalmenpoesie die vollständige objective Grundlage ab. Die Juda hier zugesagte Ewigkeit der Herrschaft wurde durch 2 Sam. 7 auf David herübergeleitet. Davids Geschlechte mußte also auch die erhabene Persönlichkeit angehören, in der nach u. St. Judas Herrschaft dereinst culminiren sollte. — Ferner, wird unsere St. persönlich Messianisch gedeutet, so haben wir einen vortrefflichen Quellpunct für die persönlich Messianische Verkündung. U. St. in ihrer andeutenden räthselhaften und dabei doch so inhaltsreichen Kürze ist dazu vortrefflich geeignet. Dagegen aber, wird der Messias hier beseitigt, so fehlt es ganz an einem geeigneten Anfangspuncte. Schon in den Davidischen Psalmen gleicht die Messianische Verkündung mehr einem Strome als einem Quell.

Diese Gründe für die Messianische Erklärung sind von solcher Bedeutung, daß wir wohl erwarten dürften, daß wenigstens kirchlich gesinnte Ausll. nur auf zwingende oder wenigstens in hohem Grade scheinbare Gründe hin sie verlassen werden. In dieser Erwartung finden wir uns aber getäuscht. Hofmann, Kurtz u. A. haben die oberflächlichsten Bedenken für hinreichend gehalten, sich über den Consensus der ganzen christlichen Kirche hier hinwegzusetzen. Darüber können wir uns nur verwundern.

Kurtz sagt nach dem Vorgange von Hofmann: „Der organische Fortschritt der Weissagung, ihr in allen Stadien festzuhaltender correlativer Zusammenhang mit der Geschichte verbietet auf das Bestimmteste, die Erwartung eines persönlichen Messias schon in die patriarchalische Zeit zu verlegen. Das deutlich ausgesprochene Ziel der ganzen Geschichte dieses Zeitalters ist die Entfaltung zum großen Volke, ihre ganze Tendenz drängt auf die Entfaltung aus der Einheit der Stammväter zu

der Vielheit des Volkes. — — So lange die Geschichte nur nach Vervielfältigung zum Volke hinausstrebte, konnte die Idee eines persönlichen und einheitlichen Heilbringers durchaus nicht Wurzel fassen. Dies konnte erst geschehen, sobald nach vollendeter Ausbildung zum großen Volke in der Geschichte sich factisch die Nothwendigkeit herausgestellt hatte, die Vielheit des entfalteten Individuums in einem einheitlichen Individuum zu concentriren, d. h. sobald ein Mann als Retter und Erlöser, als Führer und Herrscher des gesammten Volkes aufgetreten war. Erst also mit Mose, Josua und David konnte die Erwartung eines persönlichen Messias aufkommen.“ Will man, fragen wir dagegen, Gott Weisheit lehren? Die Weissagung in solcher Weise an die Geschichte binden, heißt sie vernichten. So sehr man es auch ausschmücken mag, es ist nichts anderes als ein Ausläufer des Naturalismus, vor dessen Einfluß sich Niemand sicher halten darf, denn er liegt in der Luft dieser Zeit. Von dem Standpuncte solcher beschränkten Constructionen aus, welche die Geschichte zuschneiden statt sich an sie liebend hinzugeben und sinnend den Spuren Gottes in ihr nachzugehen, wird man auch in Gen. 12, 3 das: „es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde,“ streichen müssen, ja auch das: ich will dich machen zum großen Volke, womit die Verkündung an Abraham sogleich beginnt. Denn auch das schon verletzt die natürliche Ordnung. Es fehlt aber für die Verkündung des persönlichen Messias, die hier auf einmal wie ein Blitz das Dunkel erleuchtet, gar nicht einmal in dem Grade, wie man behauptet, der geschichtliche Anknüpfungspunct. Im Gegentheil, läßt man den Segen über die Heiden stehen, so mußte die Ahnung eines persönlichen Heilbringers, aus der Betrachtung der bis dahin vorliegenden Geschichte hervorgehend, der unmittelbaren göttlichen Offenbarung eines solchen entgegen kommen. Die ganze Geschichte der Zeit der Patriarchen trägt biographischen Character.

Die einzelnen Persönlichkeiten sind in ihr die Träger der göttlichen Verheißungen, die Canäle des göttlichen Lebens. Alle Heilsgüter, welche die Gemeinde zu der Zeit besaß, da Jakobs Segen gesprochen wurde, waren ihr durch einzelne Individuen zu Theil geworden. Wie sollte da das höchste Heil auf andere Weise kommen? Warum sollte nicht Abraham ebenso gut Substrat für die Messianische Idee seyn können, als Moses, Josua, David, er, in Bezug auf den Gott in Gen. 20, 7 zu Abimelech, dem heidnischen Könige sagt: „und jetzt gib zurück das Weib des Mannes, denn er ist ein Prophet, und wenn er für dich betet, wirst du leben." Oder warum nicht Joseph, der nach Gen. 47, 12 „ernährte seinen Vater und seine Brüder und das ganze Haus seines Vaters" und den die dankbaren Ägypter den „Erretter der Welt" nannten.

Ebenso unhaltbar ist ein zweiter Grund gegen die Mess. Erklärung: zwischen den Sätzen: bis der Messias kommt — und ihm der Gehorsam der Völker, finde kein Parallelismus, sondern nur ein reiner Fortschritt des Gedankens statt. Die Gesetze des Parallelismus sind keine eisernen Fesseln, und der Sache nach ist zudem der Parallelismus hier vollständig vorhanden, sobald nur erkannt wird, daß das יקהה nicht jeden Gehorsam, sondern die willige Hingabe bezeichnet. Das: bis Schilo kommt und ihm die Hingabe der Völker wird, ist s. v. a.: bis derjenige kommt, der die Ruhe bringt und dem die Völker willig gehorchen. Das zweite Glied dient also zur Erklärung des ersten. Das Wesentliche des Sinnes würde da seyn, wenn das eine oder das andere Glied fehlte. Der Parallelismus ist nur dadurch etwas verdeckt, daß statt: und der, dem die Anhänglichkeit der Völker, steht: und ihm die Anhänglichkeit der Völker.

Fassen wir jetzt die bedeutendsten Nichtmessianischen Erklärungen in's Auge. Verdacht gegen ihre Begründung im Gegenstande muß schon ihre Mannigfaltigkeit erwecken, der Umstand

daß es den Gegnern der Messianischen Erklärung in keiner Weise gelingen kann sich zu einigen, daß bei ihnen immer die eine Erklärung die andere ablöst. Das ist überall das Kennzeichen des Irrthums. Dann liegt überall ein außerhalb der Sache liegendes Interesse zu Tage, welches zur Bekämpfung der Messianischen Erklärung veranlaßte. Die Juden fühlten sich getrieben, die Messianische Erklärung zu verlassen, weil sie durch die Argumentation der Christen in die Enge getrieben wurden, daß der Messias schon längst gekommen seyn müsse, weil Scepter und Gesetzgeber schon längst von Juda gewichen. Die rationalistischen Ausll. werden sichtbar durch ihren Widerwillen gegen Messianische Weissagungen im A. T. bestimmt. Hofmann und die ihm gefolgt sind haben es kein Hehl, daß sie von ihrem Grundsatze der Verkettung der Weissagung mit der Geschichte geleitet werden.

Nicht wenige Vertheidiger hat die Meinung gefunden, nach der Schilo Name der bekannten Stadt im Stamme Ephraim seyn soll. Mehrere unter diesen, zuletzt Bleek in den Observ., Hitzig zu den Ps. II, 2, Diestel, der Segen Jakobs, übersetzen: bis er, oder bis man nach Schilo kommt. Der Sinn soll seyn: Juda werde auf dem Zuge nach Kanaan der Anführer der Stämme seyn, bis man nach Schilo komme. Dort werde er dann bei der Zerstreuung der Stämme in die ihnen angewiesenen Gebiete seine Befehlshaberwürde verlieren*). Diese Erklärung ist aber nach allen Seiten unhaltbar. Die Stadt Schilo war aller Wahrscheinlichkeit nach unter diesem Namen zu Jakobs

*) Delitzsch, in dem Commentar zur Genesis (früher war er als Vertheidiger der persönlich Mess. Erkl. aufgetreten) weicht von dieser Erklärung nur insofern ab, als er in Silo die Stammesherrschaft Judas zur Völkerherrschaft werden läßt. Dagegen spricht schon das, daß die Juda zugesprochene Herrschaft keineswegs eine bloße Stammesherrschaft, daß sie vielmehr eine Weltherrschaft ist.

Zeit noch gar nicht vorhanden. Der Name kommt im Pent. noch nie vor, und das Buch Josua enthält nicht undeutliche Spuren, daß er erst nach Einnahme des Landes durch die Israeliten aufgebracht wurde, s. später. Ferner, gesetzt auch, daß die Stadt Schilo zur Zeit Jakobs schon vorhanden gewesen, so würde doch die plötzliche Erwähnung eines so wenig bekannten Ortes etwas sehr Befremdendes haben. Sie würde heraustreten aus dem ganzen Kreise der Anschauungen Jakobs, die nirgends auf das Specielle eingehen, überall nur die Zukunft im Ganzen und Großen zum Gegenstande haben. Dann steht die zeitliche Gränze, welche hier dem Vorzuge Judas gesetzt seyn würde, in grellem Widerspruche gegen V. 8 u. 9, wo Juda ohne alle zeitliche Begränzung zum Löwen Gottes erhoben wird. Was aber für sich allein schon hinreicht, Juda ist bis zur Ankunft in Schilo gar nicht im Besitze des Scepters und Gesetzgebers gewesen. Wir haben bereits nachgewiesen, daß dadurch Königliche Gewalt und Herrschaft bezeichnet wird, daß also der Anfang der Erfüllung in keiner früheren Zeit gesucht werden darf als in der Davids. Wollte man aber auch bei der bloßen Hegemonie stehen bleiben, so würde sich auch diese nicht als Juda angehörig nachweisen lassen. Daß er an der Spitze des Zuges einherzog, kann nicht im entferntesten als Hegemonie betrachtet werden. Zum eigentlichen Oberbefehle war der zu einem anderen Stamme gehörende Moses von Gott feierlich berufen worden. Auch Josua war nicht aus dem Stamme Juda. In ihm keimte der Primat des Stammes Ephraim, der durch die ganze Richterperiode fortdauerte und dem erst Davids Königthum ein Ende machte, vgl. m. Comm. zu Ps. 78. — Andere (Tuch, Maurer in dem Wb.) erklären: so lange als man nach Schilo kommt. Das soll im Sinne des „Dichters" so viel seyn als: in alle Ewigkeit. Er soll nämlich gemeint haben, daß das heilige Zelt, das zu seiner Zeit (Tuch setzt die Abfassung des Segens Jakobs in

Samuels Zeit) zu Schilo stand, dort in alle Ewigkeit bleiben werde. Es reicht eigentlich gegen diese Erklärung schon das allein hin, daß in ihr das עד כי, was immer nur bis heißt, in der Bedeutung: so lange als genommen wird. Wie wenig man ferner das Heiligthum an Schilo für gebunden hielt, wohin es nicht auf Grund einer ausdrücklichen göttlichen Erklärung, sondern nach dem eignen Ermessen Josuas gekommen war, zeigt die Geschichte deutlich genug. In der Wegführung der Bundeslade durch die Philister erkannte man eine Realerklärung Gottes, daß er in Schilo nicht länger wohnen wolle. Wie ganz anders war es in Bezug auf Jerusalem! Trotz der Chaldäischen Zerstörung blieb dies der Sitz des Heiligthums. Dann findet sich nach dieser Auffassung in der St. eine seltsame Vermischung plumpen Irrthums — die Voraussetzung, daß das Heiligthum ewig in Schilo bleiben werde — und wahrer Weissagung: die Verkündung der Herrschaft des Stammes Juda, wie sie zuerst durch Davids Königthum realisirt wurde, ausgesprochen während der Zeit von Ephraims Hegemonie. — Dem einzigen Grunde, welcher für das ephraimitische Schilo spricht, der Thatsache, daß das Schilo, wo es sonst im A. T. vorkommt, überall Name dieser Stadt ist, hoffen wir später noch gerecht zu werden. Es wird sich zeigen, daß die Stadt ihren Namen auf Grund unserer Stelle erhielt.

Andere Gegner der Messianischen Erklärung nehmen das Schilo als Appel. in der Bedeutung Ruhe. Sie übersetzen entweder: bis Ruhe kommt und Völker ihm gehorchen, (Vater, Gesenius, Knobel) oder bis man oder er zur Ruhe gelangt (Hofmann, Kurtz, A.) Die Ruhe ist ihnen entweder die unter David oder Salomo eintretende politische Ruhe, oder sie finden hier die Idee des ewigen Friedens im zu erwartenden Messianischen Zeitalter. So Gesenius, Hofmann, Kurtz, welcher den Sinn also bestimmt: Juda soll in ununterbrochenem

Besitze fürstlicher Stellung unter seinen Brüdern bleiben, bis er durch Kampf und Sieg hindurch Aufgabe, Ziel und Vollendung seines Fürstenthums in dem erlangten Genuß glückseliger Ruhe und ungestörten Friedens, und in dem willigen, freudigen Gehorsam der Völker dargestellt hat. Gegen diese Erklärung muß schon das bedenklich machen, daß das Schilo überall, wo es sonst vorkommt, nur Nomen proprium ist. Die Wurzel aber ist ihr abgeschnitten durch die Nachweisung, daß es seiner Form nach nur Nomen proprium seyn kann*). Wie David, Salomo, Jesaias, Ezechiel gegen diese Erklärung Zeugniß ablegen, darauf deuten wir hier vorläufig nur hin. Eine Erklärung, welche den Zusammenhang auflöst von Schilo und Schilo, von Schilo und Salomo, von Schilo und dem Fürsten des Friedens, von Schilo und dem, welchem das Recht, hat sich schon dadurch das Urtheil gesprochen. Der Erkl.: bis er zur Ruhe kommt, steht noch das entgegen, daß der Accus. hier nicht bei dem Verbo der Bewegung stehen konnte. Es lag zu nahe, daß Schilo Subject. Hier war die Vermittlung einer Präposition durchaus nothwendig.

Wir bemerken noch, daß V. 11 u. 12, welche alte und neue Ausll., wie Kurtz, in eine künstliche Verbindung mit V. 10 zu setzen gesucht haben, einfach nur „das Bild des Glückes Judas vollenden durch die Schilderung der üppigen Fülle seines reichen Gebietes" (Tuch). Ganz anders, wie im Vorigen, wo Juda ausdrücklich ein Vorrang beigelegt wird, ist hier nur einfach positiv geredet. Was Juda hier beigelegt wird, gehört ihm nur als Theil des Ganzen an, als Miterben des Landes fließend von Milch und Honig, im Einklange mit den übrigen Segenssprüchen, die in der Regel nur individuelle Applicationen des allgemeinen Segens sind. Offenbar parallel ist, was in

*) Knobel weiß diesem Grunde nur durch Änderung der Punctation zu entgehen. Er will שֶׁלֶה lesen, ein nie vorkommendes Wort.

V. 25. 26 von Joseph gesagt wird, in V. 20 von Asser. Was Jakob hier Juda zutheilt, hat früher Isaac in Gen. 27, 28 Jakob zugetheilt, und in ihm dem Ganzen des Volkes: „Gott gebe dir von dem Thau des Himmels und der Erde Fettigkeit und Fülle von Korn und Most." Man hat daher gar nicht in der Geschichte zuzusehen, ob Juda vor den übrigen Stämmen durch Überfluß an Wein und Milch ausgezeichnet gewesen.

Bei den Versuchen den Segen Jakobs einer späteren Zeit zuzuweisen, dürfen wir uns nicht lange aufhalten. Sie scheitern schon daran, daß wir hier nicht specielle Prädictionen vor uns haben, wie sie den Weissagungen nach dem Erfolge eigenthümlich sind, sondern allgemeine prophetische Umrisse, individuelle Anwendungen des allgemeinen Segens, Exemplificationen. Was auf den ersten Anblick anderer Art zu seyn scheint, zerrinnt unter den Händen. So werden z. B. in dem Ausspruche über Sebulon, der vom Wohnen seinen Namen hatte, nur deshalb die Vortheile hervorgehoben, welche Israel die Lage am Meere darbietet. Daß Sebulon hier nur als Theil des Ganzen in Betracht kommt, erhellt schon daraus, daß grade er nachmals gar nicht am Meere wohnte. Bei Isaschar gab die Individualität des Stammvaters Jakob Veranlassung, an seinem Beispiele die Gefahren einer trägen Behaglichkeit für das Volk zu exemplificiren. Daß grade Isaschar in besonderm Grade diesen Gefahren unterlegen sey, davon weiß die Geschichte nichts. Bei Joseph werden die persönlichen Geschicke des Sohnes auf den Stamm und in ihm auf das ganze Volk übergetragen. Die zärtliche Liebe des Vaters gegen seinen Sohn und Versorger tritt uns hier in unnachahmlicher Weise entgegen. Das Einzige, was durchaus über die menschliche Sphäre Jakobs hinausgeht, ist die Verkündung, wodurch Juda in die Mitte der Weltgeschichte gestellt wird. Grade dies aber geht selbst seinen Anfängen nach über die Zeit hinaus, in welche jetzt (Tuch, Bleek, Ewald)

das angebliche vaticinium post eventum gesetzt wird, mit dem man nothwendig diesseits der Zeit Davids bleiben muß, wenn man nicht in rathlose Verlegenheit gerathen will mit dem, was von Levi, von Joseph gesagt wird. Wer aber irgend tiefer blickt, für den ist V. 8—10 das Siegel der Göttlichkeit und somit auch der Ächtheit der Weissagung, und er wird allen jenen jämmerlichen Proceduren von Herzen feind seyn*)

Wir wollen noch den Segen Jakobs über Juda durch die Geschichte verfolgen. Es wird sich uns aus dieser Untersuchung ergeben, welchen tiefen Eindruck er auf das Bewußtsein des Bundesvolkes gemacht hat. Es wird sich uns bei dieser Gelegenheit noch bestimmter herausstellen, mit welchem Rechte diese Grundweissagung von der rationalistischen Critik für das späte Erzeugniß eines obscuren Dichters erklärt worden ist. Der kettenartige Character der heiligen Schrift wird eine überraschende Beleuchtung erhalten.

*) Der rationalistische Einwand, in so hohem Alter und im Angesichte des Todes dichte man nicht, läßt sich schon aus der Geschichte der älteren Arabischen Poesie widerlegen. Die Arab. Dichter vor Mohammed sagten oft lange Gedichte aus dem Stegreife her, so natürlich war ihnen die Poesie, vgl. Tharaphae Moall. ed Reiske p. XL. Antarae Moall. ed. Menil p. 18. Der Dichter Lebid, der ein Alter von 157 Jahren erreichte (vgl. Reiske prolegg. ad Thar. Moall. p, XXX. De Sacy, memoires de l'academie d. inscr. 1 p. 403 ff.) verfaßte noch sterbend ein Gedicht, vgl. Herbelot bibl. Or. p. 513. Der Dichter Hareth war, als er seine noch erhaltene Moallakah aus dem Stegreife hersagte, schon 135 Jahr alt, vgl. Reiske a. a. O. — Auch der Einwand, es lasse sich nicht denken, wie der von Jakob gesprochene Segen wörtlich bis auf Mose überliefert sey, findet in der Geschichte der Arabischen Poesie die beste Widerlegung. Bei den Arabern wurde die Schreibkunst erst kurz vor Mohammed gebräuchlich, vgl. De Sacy l. c. p. 306. 348. Amrulkeisi Moall. ed. Hengstenberg p. 3. Bis dahin waren alle auch die längsten Gedichte, von denen einige aus mehr als hundert Versen bestanden, durch die bloße mündliche Tradition fortgepflanzt (vgl. Nuweiri bei Rosenmüller, Zobeiri Moal. p. 11), und von ihrer treuen Überlieferung zeugt die innere Beschaffenheit der uns erhaltenen. Hier aber handelt es sich um ganz Anderes, als um ein bloßes Gedicht.

In 4 Mos. 2 wird bestimmt, in welcher Ordnung sich die Stämme um die Stiftshütte lagern und in welcher Ordnung sie aufbrechen sollen. „Gegen Aufgang, wohin der Eingang des Heiligthums gerichtet ist, also an der Vorderseite lagert Juda, als der Fürstenstamm, und ihm sind beigeordnet die beiden ihm zunächst geborenen Söhne seiner Mutter, Isaschar und Sebulon. Gegen Mittag hat Ruben sein Lager und Panier, und unter ihm stehen sein nächstgeborner Bruder Simeon, und der eine von den Söhnen der Magd seiner Mutter, Gad. Die hintere Seite gegen Abend wird den Söhnen der Rahel mit Ephraim an der Spitze zugewiesen. Gegen Mitternacht endlich haben die drei übrigen Söhne der Mägde, Dan, Asser, Naphthali, ihre Stätte. Nach dieser Ordnung des Lagers soll sich auch die Ordnung des Aufbruches richten." (Baumgarten.)

Juda ist der Hauptstamm an der Hauptseite. Diese Auszeichnung hat keinen Grund in den bisherigen Thaten Judas. Auch wird sie nicht auf eine Offenbarung zurückgeführt, die Mose in dieser Beziehung zu Theil geworden. Die Sache wird als sich von selbst verstehend betrachtet. Es ist das Fundament einer bedeutenden Auctorität für diese Auszeichnung nothwendig. Sonst würde sie den Widerspruch der übrigen Stämme, namentlich Ephraims hervorgerufen haben. Ein solches Fundament nun gewährt nur der Segen Jakobs, in dem Juda als der leitende Stamm erscheint. Die volle Verwirklichung dieser Verkündung wird Gott überlassen. Der Träger so großer zukünftiger Ehren aber muß mit Rücksicht auf die Zukunft schon in der Gegenwart einer gewissen Ehre sich erfreuen, freilich nur einer solchen, die mit Hegemonie oder Principat gar nichts zu thun hat.

Auf das erste Buch Mose's und speciell auf C. 49 desselben müssen wir aber hier um so mehr zurückgehen, da die ganze Lagerordnung ihre Wurzeln offenbar in der Genesis hat, und

da der Schlüssel zu einer Reihe von Thatsachen in ihr speciell in C. 49 gefunden wird.

Fragen wie die, warum Juda die Stämme Isaschar und Sebulon beigeordnet sind, warum Ruben Simeon und Gad, warum Ephraim Benjamin, warum Dan Asser und Naphthali, erhalten nur aus der Genesis ihre Lösung.

Speciell auf C. 49 weist uns die Stellung hin, welche Ruben einnimmt. Als der Erstgeborne sollte er an der Spitze stehen, hier aber finden wir ihn an der zweiten Stelle. In Gen. 49 spricht Jakob zu ihm auf Grund seiner Verschuldung: „du sollst keinen Vorzug haben," und der „Vorzug der Würde und der Vorzug der Macht," den er bis dahin besessen, wird auf Juda übergetragen. Doch wird der ursprünglichen Würde von Mose so viel zugetheilt, daß er ihn gleich nach Juda folgen läßt. Ihn weiter herabzudrängen, dazu bot der Ausspruch Jakobs keine bestimmte Berechtigung dar. Ferner, warum Dan an der Spitze der Söhne der Mägde steht, erklärt sich nur aus 1 Mos. 49, 16—18, wo Dan unter ihnen besonders hervorgehoben, wo namentlich gesagt wird: „Dan wird richten sein Volk."

Ist der Segen Jakobs ein Product später Zeit, so müßte es auch diese auf ihm beruhende Lagerordnung seyn. Dagegen wird sich aber jedes gesunde Gefühl sträuben. Auch diejenigen, welche den Pentateuch als Ganzes nicht von Moses ableiten, erkennen doch an, daß die Verordnungen, die sich nur auf den Zustand in der Wüste beziehen, von Mose herrühren müssen.

Genau dieselbe Ordnung aber, welche 4 Mos. 2 für das Lager und den Aufbruch der Stämme vorschreibt, finden wir in C. 7 für die Darbringung der Gaben der Stammfürsten zur Einweihung des Altares. Jeder Fürst hat hier seinen besonderen Tag. Juda nimmt auch hier die erste Stelle ein. „Und es war, der am ersten Tage seine Gabe darbrachte, Nachschon der Sohn Amminadabs vom Stamme Juda." Will man aber auch

dieses Capitel mit allen seinen Details für ein Machwerk der späteren Zeit erklären? Es wäre das nichts anderes als eine wissenschaftliche Gewissenslosigkeit.

Nach 4 Mos. 10, 14 eröffnete beim Aufbruche von Sinai Juda den Zug.

Bileams Weissagungen, für deren Ächtheit so gewichtige Gründe sprechen, (vgl. die Nachweisung derselben in meiner Schrift über Bileam) ruhen, wie überhaupt auf den Grundverheißungen der Genesis, so speciell auf dem Segen Jakobs über Juda.

In 4 Mos. 23, 24 sagt Bileam: „Siehe Volk gleich dem Leuen stehet auf, und gleich dem Löwen erhebet sich. Nicht legt es sich, bis es fresse Raub, und das Blut der Erschlagenen trinke.“ Dieser Schluß von Bileams zweiter Weissagung, der durch die Hervorhebung von Israels furchtbarer, allen seinen Feinden unbezwingbarer und sie zermalmender Macht die eitlen Siegeshoffnungen Balaks zu Boden wirft, steht in absichtlicher und für den Schluß besonders passender Beziehung auf 1 Mos. 49, 9. Was dort Juda zugetheilt wird, ist hier auf Israel übergetragen, dessen Vorkämpfer Juda ist. Meinest du ihm beikommen, es in dem Laufe zu dem vorgesteckten Ziele aufhalten zu können, spricht Bileam zu Balak. Siehe es ist nach einer alten Offenbarung seines Gottes ein Volk, das mit Löwenstärke seine Feinde aufreibt. Darum weiche aus seinem Wege, damit nicht solches Loos dich treffe.

In 4 Mos. 24, 9 spricht Bileam: „Er krümmt sich, liegt gleich dem Löwen und gleich dem Leuen, wer will ihn aufwecken?“ Im Vorigen, wie Israels furchtbare Kraft ihm im Kampfe den Sieg verleiht, hier, wie sie nach beendigtem Kampfe seinen Feinden also imponirt, daß sie seinen Frieden nicht zu stören wagen. Was Jakob von Juda sagt, wird hier in absichtlicher Wörtlichkeit herübergenommen.

In C. 24, 17 heißt es: „Ich sehe ihn, aber nicht jetzt, ich schaue ihn, aber nicht nahe. Hervorgeht Stern aus Jakob, und es erhebt sich Scepter aus Israel, und zerschmettert die Gebiete Moabs, und verstöret alle Söhne des Getümmels.“ Wie die beiden vorigen Aussprüche auf 1 Mos. 49, 9 zurückweisen, so dieser auf V. 10, wo das Scepter, das Insigne der Herrschaft, ebenso wie hier, diese selbst bezeichnet, wo Juda und in ihm ganz Israel das Königthum verheißen wird, das sich zuletzt in dem Schilo vollenden soll. Der sachliche Gehalt des: es erhebt sich Scepter aus Israel, wird in V. 19 angegeben: „Und Herrschaft wird aus Jakob hervorgehen.“ Jakob hat die inneren Verhältnisse unter seinen Nachkommen im Auge und redet speciell von Juda, Bileam bleibt seinem Zwecke gemäß bei Israel stehen. Jakob weist zuletzt auf die gerechte Friedensherrschaft des Schilo hin, der die Völker freiwillig huldigen werden. Bileam, der es mit erbitterten und hartnäckigen Feinden Israels zu thun hat, hebt unter den Wirkungen, die Stern und Scepter hervorbringen, nur die siegreiche Kraft und die zerstörende Gewalt hervor, die sie im Verhältniß zu den Feinden Israels bewähren werden.

In dem Segen Mose's in 5 Mos. 33 heißt es in V. 7 von Juda: „Höre Herr die Stimme Judas und zu seinem Volke mögest du bringen ihn, mit seinen Händen streitet er für sich, und du mögest Hülfe seyn gegen seine Feinde.“ Auf den Segen Jakobs weist hier schon die auffallende Kürze hin. Ihr correspondirt die Länge bei Levi, der dort zu kurz gekommen, wie auch bei Ruben das Bestreben sichtbar ist, Öl in die dort geschlagenen Wunden zu gießen. Dem ganzen Ausspruche liegt die auf 1 Mos. 49 zurückweisende Voraussetzung zu Grunde, daß Juda der Vorkämpfer Israels. Besonders tritt dies in den Worten hervor: „und zu seinem Volke mögest du ihn bringen,“ die nur aus 1 Mos. 49 ihr Licht erhalten. Für sein Volk zieht Juda zu auswärtigen Kriegen aus, der Herr bringt ihn,

indem er das: „von der Beute, mein Sohn, steigst du empor," wahr macht, wohlbehalten zu seinem Volke*).

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß das Schilo als Ortsname in Beziehung zu 1 Mos. 49 steht. Diejenigen, welche mit Recht läugneten, daß unter Schilo dort der Ort verstanden werden könne, mußten doch so lange sich selbst nicht befriedigt fühlen, als sie das doppelte Schilo einfach nebeneinander liegen ließen. Die Übereinstimmung in der höchst seltenen und eigenthümlichen Form, die außerdem sich gar nicht wiederfindet, kann unmöglich eine zufällige seyn.

In den Büchern Mose's kommt der Name Schilo als Ortsname noch gar nicht vor. Wo Schilo's zuerst gedacht wird, in Jos. 16, 6, da haben wir einen andern Namen daneben und dieser geht voran. Der natürliche Name war nach d. St. Thaanah (die Meinung, daß dies ein von Siloh verschiedener Ort, kann in der Auctorität des Eusebius keinen Stützpunct finden; es heißt nicht Thaanah bei Schilo, sondern Thaanath Schilo). An die Stelle desselben trat, nachdem der Ort zur Stätte des Heiligthums auserſehen war, der heilige Name Schilo. Auf den Grund dieser Namengebung weist Jos. 18, 1 hin: „Und die ganze Gemeinde der Kinder Israel versammelte sich nach Schilo und richteten da auf die Stiftshütte, und das Land war vor ihnen unterworfen," vgl. 21, 44. 22, 4, wo bemerkt wird, daß damals „der Herr dem Volke von allen umher Ruhe gegeben habe," Bachiene Palästina II, 3 S. 409 ff. In der Unterwerfung des Landes, in der Ruhe, die der Herr seinem Volke von allen umher gegeben, erblickten sie ein Unterpfand und Vorspiel des Gehorsams der Völker überhaupt und des Zustandes der vollkommnen Ruhe, der einst mit dem Er-

*) Richtig umschreibt Onkelos: accipias, o deus, preces Judae, cum egressus fuerit ad bellum, et ad populum suum reducas eum in pace.

scheinen des Schilo stattfinden sollte. Siegfried! das war die Losung, die dem gehobenen Bewußtseyn des Volkes entsprach. Es ist ein Aufsteigen ganz ähnlich dem, das wir so oft in den Psalmen wahrnehmen. „Zuweilen erhebt sich die Hoffnung der dereinstigen Aufnahme der Heiden unter das Volk Gottes auf der Erfahrung der siegenden Kraft des Herrn in der Gegenwart, in der der Glaube ein Unterpfand der dereinstigen Unterwerfung der Weltmacht unter seinen Scepter erblickt. So in V. 29—32 des von David verfaßten Ps. 68 auf Grund der Besiegung seiner gefährlichsten Feinde, der Aramäer und Ammoniter, durch den Beistand des Herrn, in Ps. 47 auf Grund von Josaphats Sieg über mehrere heidnische Völker, in Ps. 87 haben die freudigen Ereignisse unter Hiskias den stets in dem Volke ruhenden Keim der Hoffnung auf die Bekehrung der Heiden entwickelt"*).

Nachdem die Hauptmacht der Kananiter durch die Feldzüge ganz Israels unter Josua gebrochen war, macht auf göttliche Weisung Juda den Anfang damit, die Kananiter aus dem ihm zugewiesenen Gebiete auszutreiben. Es heißt in Richt. 1, 1. 2: „Und es fragten die Kinder Israel den Herrn: wer soll uns gegen die Kananiter ziehen im Anfang, zu streiten wider sie. Und es sprach der Herr: Juda soll ziehen, siehe ich gebe das Land in seine Hand." Es handelt sich darum, den Stamm herauszufinden, der durch Gottes Rathschluß zum Vorkämpfer

*) Vielleicht haben wir auch in der bereits besprochenen St. Jos. 16, 6, in welcher Schilo als Ortsname zuerst vorkommt, nicht eine Verbindung des früheren Namens mit dem späteren, wie oben angenommen wurde, sondern die vollständige Benennung, aus der das spätere nackte Schilo nur abgekürzt ist. Thaanath Schilo kann füglich erklärt werden: die Zukunft oder die Erscheinung des Schilo, nach der gesicherten und gewöhnlichen Bed. des V. אנה. Schilo wird kommen, das war in der damaligen Zeit die Losung. Das תאנה entspricht dann dem יבא der Grundst.

für seine Brüder bestimmt ist, und bei dem man eines glücklichen Anfanges des Kampfes sicher ist. Das kurze: Juda soll ziehen, würde zu wenig motivirt seyn, wenn es nicht an einer früheren göttlichen Willenserklärung eine Grundlage hätte. Es weist darauf hin, daß der Ausspruch Jakobs über Juda noch immer in Kraft ist.

Ebenso zieht auch in dem Kriege gegen Benjamin nach göttlicher Weisung Juda zuerst aus, bildet den Vortrab, Richt. 20, 18. Die absichtliche Gleichheit des Ausdruckes hier und in C. 1 führt darauf hin, daß das: Juda soll ziehen, beide Male dieselbe Grundlage hat.

Nach beiden Vorgängen ahnen wir, daß Juda noch zu bedeutenderer Stellung berufen ist. Der Ausspruch Jakobs über Juda, auf den das: Juda soll ziehen, zurückweist, findet in diesen Vorgängen offenbar nur ein schwaches Vorspiel seiner Erfüllung. Vor der Hand aber kam es nur eben darauf an zu präludiren, mit zarten Strichen die Stellung zu bezeichnen, die Juda dereinst einzunehmen berufen war. Es ist Gottes Weise, sich in der Realisirung seiner Erwählungen Zeit zu lassen. Die menschlichen Bedingungen müssen erst schwinden. Nach diesen beiden Andeutungen in der letzten Zeit Josuas (denn in diese gehört Richt. 1, 1. 2; das: „und es geschah nach dem Tode Josuas," bezieht sich nicht auf das nächstfolgende, sondern auf den Inhalt des Buches im Ganzen und Großen) und in den ersten Anfängen der Richterperiode tritt Juda in die Dunkelheit zurück. Die ganze Richterperiode hindurch hatte Ephraim die Hegemonie. Unter David trat plötzlich die Erwählung in Kraft, und der Ausspruch Jakobs fand eine herrliche Erfüllung, eine solche aber, die auf eine noch herrlichere zukünftige hinwies. Ehe diese eintrat, ehe der Schilo kam, dem der Gehorsam der Völker bestimmt war, mußte die Leuchte Judas noch einmal wieder für das natürliche Auge Jahrhunderte lang verlöschen.

David sagt in 1 Chron. 28, 4: „Und der Herr, der Gott Israels erwählte mich aus dem ganzen Hause meines Vaters, daß ich König seyn sollte über Israel in Ewigkeit, denn Juda erwählte er zum Fürsten, und in dem Hause Judas das Haus meines Vaters, und in dem Hause meines Vaters hatte er an mir Gefallen mich zum Könige zu machen über Israel." David weist hier auf eine Thatsache hin, durch welche Juda zum herrschenden Stamme erhoben wurde, und eine solche Erwählung findet sich nirgends vor außer in 1 Mos. 49. Man darf nicht etwa annehmen, daß der Stamm Juda erst in und mit der Wahl Davids erwählt wurde. Dagegen spricht schon, daß auch die Wahl von Davids Hause in der Geschichte als von der Wahl Davids selbst abgetrennt sich darstellt: in 1 Sam. 16 wird zuerst der Rathschluß Gottes offenbar, daß einer aus Isais Söhnen, später erst welcher. Dann entscheidet dagegen auch der Ausdruck: Juda erwählte er zum Fürsten, der in deutlicher Beziehung steht auf das Scepter u. den Gesetzgeber in 1 Mos. 49. Bliebe aber noch ein Zweifel übrig, so würde er durch die Parallelst. 1 Chron. 5, 2 beseitigt werden, wo es in unverkennbarer Beziehung auf Gen. 49 heißt: „denn Juda war stark unter seinen Brüdern und von ihm sollte der Fürst kommen."

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß David seinem Sohne Salomo diesen Namen beilegte, weil er hoffte, daß er in seiner gerechten Friedensherrschaft ein Vorbild des Schilo seyn werde, dem die Völker willig gehorchen, so wie durch seine Herrschaft sich zuerst großartig bewährt hatte, was Jakob von Judas Löwensinne und Löwenkraft, von seinem Scepter und seinem Gesetzgeber geweissagt. Wir haben hier das Gegenstück zu der Thatsache, daß die Kinder Israel nach der ersten Einnahme des Landes der Stätte des Heiligthums den Namen Schilo gaben. Namen und Sache führen bei Salomo in gleicher Weise auf Schilo hin. Was den Namen betrifft, so sind

von den vier Buchstaben, aus denen der Name Salomo besteht, drei ihm mit Schilo gemeinsam. Die Bedeutung ist genau dieselbe. Ebenso auch die Form. In Salomo findet wie in Schilo der höchst seltene Fall der Abwerfung des n zu Ende statt. Bei Ewald Gramm. §. 163 stehen Salomo und Schilo unmittelbar nebeneinander. In Bezug auf die Übereinstimmung der Sache verweisen wir auf 1 Chron. 22 (23) 9, wo Nathan zu David spricht: „siehe ein Sohn wird dir geboren, der wird ein Mann der Ruhe seyn, und ich gewähre ihm Ruhe von allen seinen Feinden ringsum, denn Salomo wird sein Name seyn und Frieden und Stille will ich Israel geben in seinen Tagen." Ferner auf 1 Kön. 5, 18 (4), wo Salomo zu Hiram: „Und jetzt hat der Herr mein Gott mir Ruhe gewährt ringsum, es ist kein Widersacher und kein böses Hinderniß." Endlich auf 1 Kön. 5, 4 (4, 24) 5: „Er herrschte im ganzen Lande jenseits des Stromes, von Thipsach bis Gaza, über alle Könige jenseits des Stromes und hatte Frieden von allen seinen Knechten ringsum. Und Juda und Israel saßen sicher, ein jeder unter seinem Weinstocke und unter seinem Feigenbaume, von Dan bis Beersaba alle Tage Salomos."*)

Bliebe aber noch irgend ein Zweifel übrig in Bezug auf das typische Verhältniß, in dem Salomo zu Schilo steht, so würde es durch Ps. 72 beseitigt werden, der auch jeden Gedanken daran zurückweist, daß Salomo etwa mehr als Vorbild seyn könne, daß man gehofft habe, er werde selbst der Schilo seyn, wogegen auch schon Davids Messianische Psalmen Zeugniß ablegen. In Übereinstimmung mit dem: Hier ist mehr denn

*) Daß ein Zusammenhang stattfinde zwischen Schilo und Salomo ist vielfach geahndet worden, doch ist man in der näheren Bestimmung nicht glücklich gewesen. Der Samarit. Arabische Übers. setzt hier gradezu: bis Salomo kommt, vgl. lib. Genes. sec. Arab. Pent. Samarit. vers. ed. Kuenen. Leyden 51.

Salomo, des Herrn in Matth. 12, 42 weist Salomo in diesem Ps. selbst über sich hinaus. In seiner gerechten Friedensherrschaft erblickt er ein Vorbild des Reiches des Fürsten des Friedens, der durch seine Gerechtigkeit und Liebe die Weltherrschaft gewinnt, den alle Könige anbeten und dem alle Heiden dienen. Wie innig dieser Ps. mit 1 Mos. 49 zusammenhängt, darauf weist uns schon Ezechiel hin an der gleich zu besprechenden Stelle.

In dem von David verfaßten Ps. 60 V. 9 weist das: „Juda ist mein Gesetzgeber," s. v. a. Juda ist mein, Israels, herrschender Stamm, hin auf 1 Mos. 49, 10, wonach der Gesetzgeber von Juda nicht weichen soll, ebenso wie V. 13: gib uns Hülfe gegen den Feind, anspielt auf 5 Mos. 33, 7, wo von Juda gesagt wird: sey du ihm Hülfe gegen seine Feinde, V. 14 auf 4 Mos. 24, 18.

Daß der „Friedefürst" in Jes. 9, 5, unter dem „der Mehrung der Herrschaft und des Friedens kein Ende" ist, auf den Friedfertigen zurückweist, dem die Völker anhangen, daran wird derjenige nicht zweifeln, der den Zusammenhang erkannt hat, in dem Salomo und der Ps. 72 mit dem Schilo stehen. Dieser wird auch in allen übrigen Stellen der Propheten, in denen der Messias als Urheber der Ruhe und des Friedens geschildert wird, z. B. Micha 4, 1—4. Jes. 2, 2—4. Zach. 9, 10 eine Hindeutung auf den Schilo nicht verkennen, und das um so weniger, je deutlicher es aus Aussprüchen Ezechiels erhellt, welchen Einfluß 1 Mos. 49 auf das prophetische Bewußtseyn ausübte, und da Jesaias auch anderwärts auf diese Stelle bedeutsam anspielt. In C. 29, 1. 2 sagt er: „Wehe Ariel (d. h. Löwe Gottes) Stadt, da David lagerte, füget Jahr zu Jahr, mögen die Feste kreisen. Und ich ängstige Ariel und sie wird Betrübniß und Trübsal, aber sie wird mir ein Ariel." Jerusalem, ist der Sinn, wird über Jahr und Tag in schwere Bedrängniß (durch Assur) gerathen, aber die weltüberwindende Kraft des

Reiches Gottes wird sich in seiner Errettung bewähren. In dem Namen Ariel, der nachdrücklich an die Spitze gestellt wird, gibt der Prophet der Gemeinde Gottes eine Bürgschaft für ihre Erlösung. Was Jakob von Juda gesagt hatte, der bei ihm als der unüberwindliche Löwe Gottes erscheint, das wird hier auf Zion übergetragen, als die Stadt, da David lagerte, den Mittelpunct des Judäischen Königthums.

In der Wehklage über die Fürsten Israels, die zu seiner Zeit eben am Rande des Abgrundes standen, sagt Ezechiel in C. 19, 2: „Deine Mutter war eine Löwin, die zwischen Löwinnen ruhte, unter Jungleuen aufzog ihre Jungen." Die Mutter ist die Gemeinde Juda. Das Bild des Löwen weist auf den Segen Jakobs hin, und auf seine Bewährung in der Geschichte. „Einst kauerte Juda in drohender, Gefahr seinen Widersachern bringender Stellung*) — in Mitten von Löwen, d. h. zwischen den übrigen mächtigen und eroberungslustigen Reichen." Hävernick.

In Ezech. C. 21, 15. 18 kündigt der Herr in Anspielung auf 1 Mos. 49, 10 die (temporäre) Vernichtung des Scepters seines Sohnes (Israels oder Judas) an, das alles Holz, alle anderen Scepter verachtet.

In V. 30—32 desselben Capitels weissagt Ezechiel im Namen des Herrn eine völlige Zerrüttung aller Verhältnisse, eine totale Revolution, bei der namentlich auch das Davidische Königthum zu Grunde geht, einen Zustand, bei dem nirgends Ruhe, nirgends Sicherheit ist. Dieser Zustand soll dauern „bis der kommt, dem das Recht, dem gebe ich's."

Die Beziehung auf 1 Mos. 49 ist hier unverkennbar. Sie wurde auch von den alten Übersetzern schon richtig erkannt. Nur haben sie meist fälschlich an die Stelle der Anspielung eine Erklärung gesetzt.

*) Kimchi: quamdiu faciebant beneplacitum dei cubabant leonis instar sine timore.

Anstatt des: dem das Recht, sollte man nach dem: bis Schilo kommt, der Genesis erwarten: dem der Friede. Ezechiel hat aber 1 Mos. 49, 10 aus Ps. 72, 1—5 ergänzt, wo als die Grundlage des Friedens, den der Gesalbte bringen wird, Recht und Gerechtigkeit erscheint.

Der Friede ist auch bei Ezechiel im Hintergrunde. Die Ankunft desjenigen, welchem das Recht, im Gegensatze gegen die Rechtlosigkeit und Bosheit der bisherigen Träger des Scepters, macht dem Streite, der Zerrüttung, der Zerstörung ein Ende. Daß ebenso in 1 Mos. 49 das Recht im Hintergrunde steht, darauf weist uns schon der Commentar in Ps. 72 hin, wie ebenso auch Jes. C. 9 u. C. 2. In Ps. 72 kommt der Friede durchaus nur insofern in Betracht, als er Product und Folge der Gerechtigkeit ist, derjenigen, welche dem Könige beiwohnt und durch ihn in das Volksleben eingeführt wird. In V. 1—5 d. Ps. ist der Gedanke der: „Gott verleiht seinem Könige Gerechtigkeit, in Folge derselben werden Gerechtigkeit und Gottesfurcht unter dem Volke einheimisch, und diese wieder haben den Frieden in ihrem Gefolge."

Aus 1 Mos. 49 und aus Ps. 72 ist jedes Wort bei Ezechiel entlehnt, aus der letzteren Stelle das „Recht," und das: „dem gebe ich's," vgl. dort V. 1: „Gott gib deine Rechte dem Könige." Die Combination beider Stellen weist uns hin auf den innigen Zusammenhang derselben, darauf daß Ps. 72 als Commentar zu betrachten ist. Onkelos, welcher in 1 Mos. 49 übersetzt: „bis daß der Messias kommt, dem das Reich gebührt, und ihm werden gehorchen die Völker," hat wahrscheinlich den Ausspruch Jakobs nur aus Ezechiel ergänzt, oder aus ihm die Erklärung des Schilo entnommen.

Zugleich aber spielt das אשר לו המשפט, welches Ezechiel auf Grund von Ps. 72 an die Stelle des שילה setzt, auf die Buchstaben des letzteren an, welche bei ihm die Wortanfänge

bilden. Daß das ש in dem אשר der Hauptbuchstabe ist, zeigt die gangbare Abkürzung ש, und daß das י in שילה außerwesentlich ist, zeigt die daneben vorkommende Schreibung שלה bei dem Stadtnamen, und auch hier in einer Anzahl von Handschriften.

„Aus der Anspielung auf eine so wohlbekannte, viel gebrauchte Weissagung erklärt sich auch die Kürze des Ausspruches bei Ezechiel. Er bildet einen höchst energischen Schluß und Ruhepunct für die prophetische Rede.“ Hävernick.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß Ezechiel in 1 Mos. 49, 10 eine persönlich Messianische Weissagung fand; und diejenigen, welche annehmen, daß eine solche in dieser Stelle nicht vorhanden sey, müssen behaupten, daß Ezechiel sie falsch verstanden habe, und noch mehr als das, daß damals schon eine falsche Auffassung derselben allgemein verbreitet gewesen sey. Denn die Art, wie Ezechiel auf sie hindeutet, hat zu ihrer Voraussetzung, daß die persönlich Messianische Auffassung damals die allgemein verbreitete war. Erkennen wir ferner, daß Ezechiel mit der Anspielung auf 1 Mos. 49 die auf Ps. 72 verband, so können wir nicht daran zweifeln, daß er den Namen Schilo in der Bedeutung des Ruhe- und Friedebringers nahm. Er nennt nur auf Grund von Ps. 72 statt der Wirkung die Ursache. Den Träger des Friedens als den Träger des Rechtes zu bezeichnen, dazu hatte er um so mehr Grund, da in der Gegenwart so offenbar die Rechtslosigkeit die Friedelosigkeit, die allgemeine Zerrüttung hervorgebracht hatte.

„Wie dort der Erzvater in der weiten Ferne ein Licht aufgehen und seinen Glanz über das Dunkel der Jahrhunderte verbreiten sieht, so durchblitzt auch bei Ezechiel derselbe Strahl herrlicher Hoffnung die düstere Nacht der Verwirrung und des namenlosen Elendes, von welcher er sich umgeben sieht.“

Kurtz S. 266 hat den Zusammenhang der St. Ezechiels

mit 1 Mos. 49 ganz geläugnet. Beide Stellen, meint er, seyen total verschieden, indem Ezechiel Zerstörung und Verwüstung ankündige, die dauern werde, bis der kommt, welchem das Recht, dagegen 1 Mos. 49, 10 nach der persönlich Messianischen Auffassung Herrschaft, die dauern würde, bis Schilo kommt.

Allein Ezechiel steht nicht im Widerspruch mit 1 Mos. 49, 10, sondern er gibt nur dazu die nothwendige Ergänzung, welche verhütet, daß dieser Ausspruch nicht als ein Freibrief zum Sündigen betrachtet, daß er nicht eine Stütze falscher Sicherheit werde. Auch Ezechiel nimmt die Fortdauer der Herrschaft an. Wäre sie nicht hinter der Zerstörung verborgen, wie könnte dann wohl als Gränze der letzteren das Kommen desjenigen bezeichnet werden, dem das Recht. Der Baum wird gefällt, aber die Wurzel bleibt in frischer Kraft.

Wenn Jakob verkündigt, daß das Scepter nicht weichen werde bis zum Kommen des Friedefürsten, so würde er alle seine eignen Erfahrungen verläugnet haben, wenn er darunter ein anderes Nichtweichen verstanden hätte, als ein definitives. Er hatte in seinen eignen Führungen hinreichend gelernt, daß die Verheißungen Gottes an sündige Menschen cum grano salis zu verstehen sind, daß sie nimmer die Heimsuchung der Erwählten wegen ihrer Sünden ausschließen, daß Gott nur immer am Ende alles herrlich hinausführt. Gott hatte zu ihm gesprochen, da er nach Mesopotamien ging: „ich bin mit dir und will dich behüten, wo du hinziehest," 1 Mos. 28, 15, und doch wurde ihm dort der Trug, den er an seinem Vater und seinem Bruder geübt, vergolten durch den Trug Labans, und er mußte sagen: „des Tages verschmachtete ich vor Hitze und des Nachts vor Frost, und kam kein Schlaf in meine Augen," 1 Mos. 31, 40. Da er aus dem Lande der beiden Flüsse kam, segnete ihn Gott und gab ihm den hohen Namen Israel, 1 Mos. 32. Und doch mußte er bald darauf das schwere Herzeleid an Dinah und Joseph

erfahren, und es heißt in C. 37, 34. 35 von ihm: „Und Jakob zerriß seine Kleider und legte einen Sack um seine Lenden und trug Leid um seinen Sohn lange Zeit. Und alle seine Söhne und Töchter traten auf, daß sie ihn trösteten, aber er wollte sich nicht trösten lassen und sprach: ich werde mit Leide herunterfahren in die Grube zu meinem Sohne." In dem Reiche Gottes gibt es keine anderen Verheißungen als solche, die jenen Strömen gleichen, die abwechselnd unter und über der Erde fließen, so gewiß als alle Träger der Verheißungen mit der Sünde behaftet sind.

Auch Ezech. 43, 15 weist zurück auf den Segen Jakobs über Juda. Der Brandopferaltar des neuen Tempels wird dort zu erst Harel genannt, der Berg Gottes, dann Ariel, der Löwe Gottes, in Andeutung, daß die durch 1 Mos. 49 Juda gewährleistete Löwennatur und unüberwindliche Kraft, die über alle Feinde triumphirt, ihre Wurzel in dem Altar, darin hat, daß das Volk Gottes ein Volk ist, das Vergebung der Sünden hat, sich Gott weiht und ihm dankt.

Eine sehr merkwürdige Beziehung auf 1 Mos. 49 tritt uns gleich an der Schwelle des N. T. entgegen. Die himmlischen Heerschaaren loben bei Lucas in C. 2, 13. 14 Gott und sprechen: „Ehre sey Gott in der Höhe und Friede auf Erden." Das: Ehre oder Lob sey Gott, spielt auf Juda an und was von ihm, dem in Christo gipfelnden, in 1 Mos. 49 herrliches gesagt wird: Christus ist der wahre Juda, derjenige durch den Gott verherrlicht wird, Joh. 14, 31. Das: Friede auf Erden, gibt die Erklärung des Namens Schilo, des ersten Namens, unter dem der Erlöser in A. B. gefeiert wird.

Wie die Worte, mit denen der Erlöser zuerst bei seiner Geburt in die Welt eingeführt wird, auf 1 Mos. 49 anspielen, so auch deutet der Herr selbst vor seinem Abscheiden auf diese Messianische Grundweissagung hin in Joh. 14, 27: „Den Frieden

lasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch," und 16, 33: „solches habe ich zu euch geredet, daß ihr in mir Frieden habet," und ebenso auch nach seiner Auferstehung, vgl. das: Friede sey mit euch, was Jesus nach Joh. 20, 19. 21. 26 im Kreise der Jünger spricht.

Auch das Schlußbuch der ganzen heiligen Schrift, die Apocalypse, weist zurück auf die merkwürdige Weissagung von Christo zum Schlusse des Anfangsbuches. In C. 5, 5 heißt es: Und einer von den Ältesten spricht zu mir: weine nicht; siehe es hat überwunden der Löwe, der da ist vom Geschlechte Juda, die Wurzel Davids. „Die Bezeichnung Christi als des Löwen aus dem Stamme Juda ruht auf 1 Mos. 49, 9. Dort erscheint Juda selbst zur Bezeichnung seiner kriegerischen und siegerischen Virtuosität als Löwe. Juda aber soll nach jenem Segen des sterbenden Jakob selbst, V. 10, dereinst in dem Messias gipfeln. Im Vorbild hatte er dereinst schon in David gegipfelt, in dem die Löwennatur des Stammes zur Erscheinung kam."

Diese Anspielung zeigt, daß schon, was in V. 8. 9 gesagt wird, seine volle Wahrheit erst in Christo fand, daß V. 8 u. 9 dem ganzen V. 10, und nicht bloß seiner ersten Hälfte parallel ist.

Bengel bemerkt zu Apoc. 5, 6: „Der Älteste hatte Johannem auf einen Löwen gewiesen, und Johannes ersiehet doch ein Lämmlein. Ein Löwe wird der Herr Jesus in dieser Weissagung ein einiges Mal genannt, und das gleich Anfangs, ehe die Benennung des Lämmleins kommt. Damit wird angezeigt, daß wir, so oft des Lämmleins gedacht wird, auch an ihn als den Löwen aus dem Stamme Juda gedenken sollen."

Wie die Bezeichnung Christi als des Löwen zurückweist auf dasjenige, was in dem Segen Jakobs von der Löwennatur des

Stammes Juda gesagt wird, so verkörpert das Lamm, das Bild der Unschuld, Gerechtigkeit, stillen Geduld und Sanftmuth den Namen Schilo.

---

4 Mos. 24, 17—19.

Durch den Geist in die ferne Zukunft entrückt schaut Bileam hier, wie ein Stern aus Jakob hervorgeht, ein Scepter aus Israel sich erhebt, und wie dieses Scepter Moab zerschmettert, dessen Feindschaft den Seher zum Verderben Israels aus ferner Gegend herbeigeholt hatte, und wie ebenso auch sein südlicher Nachbar Edom unterjocht wird, dessen schon in seinem Stammvater präfigurirter Haß gegen Israel schon in der Gegenwart anfing zur Entfaltung zu gelangen, und überhaupt alle Feinde des Volkes Gottes durch den Herrscher aus Jakob zu Boden geworfen werden:

V. 17. Ich sehe ihn, aber nicht jetzt,
Ich schaue ihn, aber nicht nahe.
Hervorgeht Stern aus Jakob,
Und es erhebt sich Scepter aus Israel,
Und zerschmettert die Gebiete Moabs
Und verstöret alle Söhne des Getümmels.

V. 18. Und eingenommen wird Edom,
Und eingenommen Seir, seine Feinde,
Und Israel schaffet Macht.

V. 19. Und Herrscher wird aus Jakob kommen,
Und er vertilgt, was übrig ist, aus der Stadt.

Der Stern ist in der Schrift das Symbol des Herrscherglanzes. Das Scepter weist zurück auf Gen. 49, 10, wie denn

Bileams Aussprüche durchweg die Patriarchalischen Verheißungen und Hoffnungen zur Grundlage haben. Wie in der Grundst., so bezeichnet auch hier das Scepter, das Insigne der Herrschaft, diese selbst. Der sachliche Gehalt beider bildlichen Bezeichnungen wird in V. 19 kurz in den Worten angegeben: und herrschen wird man aus Jakob, s. v. a. und ein Herrscher wird aus Jakob kommen.

In Bezug auf den hier angekündigten herrlichen König nun findet Verschiedenheit der Ansichten statt. Die Juden verstanden darunter von alten Zeiten her, entweder ausschließlich oder doch vorzugsweise, so daß sie eine niedere Beziehung auf David annahmen, den Messias. Onkelos übersetzt: quando surget rex ex Jacob et ungetur Messias ex Israel; Jonathan: cum surget rex fortis ex domo Jacob et ungetur Messias et sceptrum forte ex Israel. In dem Buche Sohar wird zu den Worten: „ich sehe ihn, aber nicht jetzt“ bemerkt: „Dies ist zum Theil damals erfüllt worden; zum Theil wird es in den Tagen des Messias seine Erfüllung finden.“ Vgl. die Stellen bei Jos. de Voisin in dem prooem. zu R. Martini pug. fid. p. 68, R. Martini III, 3 c. 11, Schöttgen, Jesus Messias S. 151. Wie verbreitet diese Erklärung bei den Juden war, geht schon daraus hervor, daß der berüchtigte Pseudomessias zu den Zeiten Hadrians mit Beziehung auf u. St. sich den Beinamen Barkochba beilegte. — Von den Juden ging diese Auslegung bald auch auf die Christen über, die mit Recht eine Gewähr für sie in der Erzählung von dem Sterne der Weisen aus dem Morgenlande fanden. Cyrillus von Jerusalem vertheidigte die Mess. Erkl. gegen Julian, vgl. Jul. ed. Spanh. p. 263 c. Andere St. der Kchv. bei Calov. Es gab freilich nach Theodoret qu 44 in Num. Einige, welchen Bileam „Nichts von unserem Heilande vorhergesagt zu haben schien,“ aber diese Ansicht wurde als eine profane verworfen. Die Messianische Erklärung im

engeren oder im weiteren Sinne — zunächst David, im höchsten und eigentlichen Sinne Christus — wurde auch in der Evangelischen Kirche die herrschende. Selbst Ausll. wie Calvin und Clericus, die bei anderen Stellen von der gangbaren Mess. Erkl. abwichen, vertheidigten sie. (Vgl. bes. Mieg, de stella et sceptro Bileamitico in dem thes. nov. p. 423 ff. und Boullier, dissert. syll. Amsterd. 1750 diss. 1). Einen eifrigen und gewandten Gegner fand die Mess. Erkl. zuerst an Verschuir, in der bibl. Brem. nova, wieder abgedruckt in seinen opusc. Ihm schlossen sich die rationalistischen Ausll. an und behaupteten die ausschließliche Beziehung auf David. Rosenmüller aber und Baumgarten-Crusius (bibl. Theol. S. 369) kehrten zur Mess. Auslegung zurück.

Die Frage ist vor allem die, ob durch Stern und Scepter hier ein einzelner Israelitischer König bezeichnet wird, oder vielmehr eine ideale Person, das personificirte Israelitische Königthum. Die letztere Auffassung wurde in meiner Schrift über Bileam durch folgende Gründe als die richtige erwiesen. 1. Die Beziehung auf einen Israelitischen König ist gegen die Analogie der übrigen Weissagungen des Pent. Eine einzelne Person, namentlich ein einzelner König der Zukunft wird in ihnen nirgends bezeichnet, mit Ausnahme des Messias, dessen Ankündigung aber von der eines David verschieden ist. Dagegen wird das Aufkommen des Königthums unter Israel schon in den Verheißungen an die Patriarchen angekündigt, auf welchen die Aussprüche Bileams durchgängig ruhen. Nur auf dieses kann sich das: „es geht hervor Stern aus Jakob und es erhebt sich Scepter aus Israel,“ nach Analogie von 1 Mos. 17, 6: „Könige werden von dir ausgehen,“ V. 16: „Und sie wird zu Nationen, Könige der Völker werden von ihr seyn,“ 35, 11: „Könige werden aus deinen Lenden hervorgehen“ beziehen. 2. Die Beziehung auf einen einzelnen König hat die Analogie

der Weissagungen Bileams gegen sich, welche nirgends sich auf ein einzelnes Individuum beziehen. 3. Das Scepter führt schon an und für sich nicht auf ein Individuum, da es nicht einen Herrscher, sondern die Herrschaft im Allgemeinen bezeichnet, und gegen die Beziehung auf ein Individuum spricht noch speciell die Vgl. der Grundst. 1 Mos. 49, 10, in welcher Juda und in ihm ganz Israel nicht etwa ein einzelner Herrscher verheißen wird, sondern das Königthum, das sich zuletzt in dem Schilo vollenden soll. 4. Für die allgemeine Auffassung spricht V. 19, wo das: und Herrschaft wird aus Jakob hervorgehen, eig.: herrschen wird man aus Jakob, gradezu als Commentar zu dem: es erhebt sich Scepter aus Israel zu betrachten ist. Dann auch V. 7: „erhabner sey als Agag sein König," wo der König Israels eine ideale Person, die Personification des Königthums ist. Agag, der Feurige, ist nicht ein Eigenname, sondern der Würdenname aller Amalekitischen Könige; dem Amalekitischen Königthum, das hier die dem Reiche Gottes feindliche Weltmacht repräsentirt, weil in der Zeit des Sehers die Amalekiter unter allen Israel feindlichen Völkern die mächtigsten waren, vgl. V. 20, wo sie der Anfang der Heidenvölker genannt werden, s. v. a. das mächtigste ders., wird hier das Israelitische Königthum entgegengestellt, welches sich aller Weltmacht überlegen erweisen wird.

Die Nachweisung, daß der Ausspruch Bileams sich auf das Israelitische Königthum bezieht, weist nicht nur die ausschließliche Beziehung auf David zurück, sondern auch die ausschließliche Beziehung auf Christum, dagegen aber ist das sofort mit ihr gegeben, daß die Weissagung ihrer Endbeziehung nach auf Christum geht. Das Israelitische Königthum erreichte ja erst in und mit dem Messias die ganze Höhe seiner Bestimmung. Ohne den Messias ist das Israelitische Königthum ein Rumpf ohne Kopf. Die Weissagung gipfelt aber nicht etwa dem Propheten selbst unbewußt in Christo, sondern Bileam selbst muß

dies erkannt haben: er redet absichtlich nicht von einer Mehrheit von Israelitischen Königen, sondern das Israelitische Königthum erscheint ihm in der Gestalt eines idealen Königes, weil er erkennt, daß es dereinst in der Person Eines Königes seine volle Verwirklichung finden wird, wie dem Moses aus gleichem Grunde das Prophetenthum der Zukunft sich als Ein zunächst idealer Prophet darstellt. Daß Bileam das Gipfeln des Israelitischen Königthums in dem Messias erkannte, dafür spricht zuerst die Beziehung auf den Ausspruch des sterbenden Jakob in 1 Mos. 49, 10, aus der das Scepter entlehnt ist. Nach diesem soll die ganze Würde Judas als Herrscher und Gebieter über die Heidenwelt, in Einem erhabnen Individuum, dem Schilo, gipfeln. Bileams Verkündung bleibt dem Buchstaben nach in doppelter Beziehung hinter dem Ausspruche zurück, auf den sie anspielt und der ihre Grundlage bildet, statt Judas dort nennt sie ganz Israel, statt des zuletzt in dem Messias gipfelnden unüberwindlichen Herrscherthums stellt sie nur das unüberwindliche Herrscherthum im Allgemeinen hin. Die Verallgemeinerung erklärt sich aber in beiden Fällen aus der Richtung der Weissagung nach außen, während die nähere Bestimmtheit mehr nur nach innen zu von Bedeutung war. Wir sind vollkommen berechtigt anzunehmen, daß Bileam selbst wußte, was in der Grundst. bereits enthalten war. Auf dasselbe Resultat führt uns aber auch der Inhalt der Weissagung selbst. Bileam stellt hier ein unbedingt über die Weltmacht erhabnes, ein auf Erden allmächtiges Israelitisches Königthum in Aussicht. Er bleibt nicht bei dem Siege über Moab und Edom stehen, der bei ihm als ein unbedingter und dauernder erscheint, also wesentlich verschieden von der vorübergehenden Unterjochung durch David, sondern er schreitet in V. 19 von dem Besonderen, an welchem die Idee nur exemplificirt wird, in Rücksicht auf die momentan vorliegenden geschichtlichen Verhältnisse, zu dem Allgemeinen fort, der totalen Ver-

nichtung der ganzen feindlichen Weltmacht. Ja ein solcher Fortschritt findet sich wahrscheinlich schon in V. 17 selbst. Wenn es dort zum Schlusse heißt: und verstöret alle Söhne des Getümmels, so führt schon das alle, was in Jerem. 48, 45 fehlt, darauf, daß unter den Söhnen des Getümmels nicht bloß die Moabiter zu verstehen sind, sondern die ganze Gattung, zu der sie gehörten, die ganze Heidenwelt, deren Wesen die Unruhe, die Streitlust, der Eroberungsgeist, das Gegentheil der Sanftmuth, welche die characteristische Tugend der Mitglieder des Reiches Gottes. Auch in V. 18 folgt auf das Besondere das Allgemeine. Auf dies wird zuerst bei jeder der beiden Besonderheiten in V. 17 u. 18 kurz hingedeutet, dann wird in V. 19 noch recht nachdrücklich und geflissentlich das Besondere auf das Allgemeine zurückgeführt. Die unbedingte Erhabenheit über die Weltmacht aber, die Bileam dem Israelitischen Königthum beilegt, führt nicht bloß über einen einzelnen König gewöhnlichen Schlages, sie führt auch über das gesammte gewöhnliche Königthum heraus.

Was man gegen die Meff. Auffassung vorgebracht hat, beruht nur auf Mißverständniß und oberflächlicher Auffassung. Wenn man meint, die richtende Thätigkeit des Messias würde hier zu einseitig hervorgehoben seyn, so vergißt man, daß hier nur diese Seite behandelt werden konnte. Das natürliche Thema der Reden Bileams war, da sie die Antwort bildeten auf die Botschaft Balaks: „Komm, verfluche mir dieses Volk, vielleicht werden wir sie schlagen können und vertreiben aus dem Lande" Israel im Verhältniß zu seinen Feinden, und daß er dies Thema behandeln wolle, hatte Bileam noch in V. 14 ausdrücklich gesagt. Mit einem Feinde Israels hatte es Bileam zu thun, ihm das Fruchtlose seiner feindlichen Bestrebungen zu zeigen, war sein nächster Zweck; die Einseitigkeit liegt also in der Natur der Sache, und es könnte nur dann gegen die Messianische Endbeziehung Bedenken entstehen, wenn die andere Seite

geläugnet würde. Daran ist aber nicht zu denken. Das: „die dich segnen sind gesegnet," in V. 9 deutet vielmehr bestimmt auf sie hin. Wenn man ferner geltend gemacht hat, zur Zeit Christi seyen die Moabiter schon vom Schauplatze der Geschichte verschwunden gewesen, so übersieht man, daß die Moabiter hier, wie in Jes. 11, wo die vollendete Besiegung Moabs ebenfalls in die Zeit des Messias gesetzt wird, nur nach ihrer Qualität als Feinde der Gemeinde Gottes in Betracht kommen. Ging die Weissagung, so lange die eigentlich sogenannten Moabiter existirten, an ihnen nicht als Moabitern, sondern als Feinden des Volkes Gottes in Erfüllung, so kann auch die Gränze ihrer Existenz nicht die Gränze ihrer Erfüllung seyn. Analog ist Micha C. 5, 4. 5, wo der Prophet durch den Namen Assur die Feinde des Reiches Gottes in der Messianischen Zeit bezeichnet, obgleich er nach andern Stellen klar erkannte, daß Assur dann längst von dem Schauplatze der Geschichte verschwunden seyn wird.

Steht die Mess. Beziehung des Ausspruches fest, so wird sich auch die innere Beziehung zwischen dem Sterne Bileams und dem Sterne der Weisen aus dem Morgenlande nicht verkennen lassen. Der Stern Bileams ist Bild der Herrschermacht, die sich in Israel erheben wird, der Stern der Mager Symbol des Herrschers, in dem diese Herrschermacht concentrirt hervortritt. Die Erscheinung des Sternes, das Bild des Propheten verkörpernd, zeigt an, daß die letzte und höchste Erfüllung seiner Weissagung eintreten wird.

Der Prophet, 5 Mos. 18, 15—19.

„Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, mir gleich, wird dir erwecken Jehova, dein Gott: auf ihn sollt

ihr hören. Nach alle dem, was du verlangt hast von Jehova, deinem Gott, am Horeb, am Tage der Versammlung, da du sprachst: ich will nicht ferner hören die Stimme Jehova's meines Gottes und dieses große Feuer nicht ferner sehen, damit ich nicht sterbe. Da sprach Jehova zu mir: sie haben gut geredet. Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, dir gleich, und ich gebe meine Worte in seinen Mund, und er redet zu ihnen Alles, was ich ihm gebieten werde. Und es geschieht, der Mann, der nicht höret auf meine Worte, welche er reden wird in meinem Namen, von dem werde ich es fordern."

Sehen wir von den verunglückten Versuchen derer ab, welche unter dem hier verheißenen Propheten Josua verstehen — wie Abenesra, Bechai und von Ammon (Christol. S. 29), oder Jeremias, wie es in Baal Hatturim und Jalkut aus dem Buche Pesikta und Abarbanel geschieht — so lassen sich die Erklärungen dieses Abschnittes auf drei Klassen zurückführen: 1. Mehrere betrachten den Propheten als Collectivum und verstehen darunter die Propheten aller Zeiten. So schon Origenes (c. Celsum 1, 9 z. 5 Mosh.), der Arabische Übers., ferner die meisten neueren Jüd. Ausll., namentlich Kimchi, Alschech und Lipman (Nizachon 137). Auch Abenesra u. Bechai tragen diese Erkl. neben der von Jeremias vor. Unter den Neueren Rosenmüller, Vater, Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 369 u. A. 2. Die ausschließliche Beziehung auf Christum hat in der christlichen Kirche von jeher die meisten Vertheidiger gefunden. Sie findet sich schon bei Justinus Mart., Tertullian, Athanasius, Eusebius (demonstr. 3, 2. 9, 11), Lactanz (4, 17), Augustinus (c. Faustum 16, c. 15. 18. 18. 19.), Isidor. Pelus. (c. 3 ep. 49.). Sie wurde in der Lutherischen Kirche nach Luthers Vorgange (t. 3 Jen. Lat. f. 123) die herrschende, und auch die meisten Reformirten Ausll. traten ihr bei. Unter ihren älteren Vertheidigern sind die vorzüglichsten

Deyling misc. II, 175), Frischmuth (in dem thesaur. theol. philol. 1, 384), u. Hasäus (in dem thes. theol. phil. nov. 1 S. 439). Unter den Neueren wurde sie u. A. von Pareau, in der instit. interpr. v. T. p. 506 u. von Knapp, Dogm. 2, 138 vertheidigt. 3. Andere haben einen Mittelweg eingeschlagen, indem sie den Propheten zwar als Collectivum betrachten, zugleich aber behaupten, daß die Verheißung erst durch die Sendung Christi, der die Idee des Prophetenthums vollkommen realisirte, ihre vollkommene Erfüllung gefunden habe. So Nicolaus de Lyra, Calvin, mehrere Kath. Ausll., Grotius, Clericus, Dathe u. A.

Für die Messianische Erklärung hat man zuerst die Tradition geltend gemacht. Zwar weichen die neueren Jüdischen Ausll. von dieser Erkl. ab. Allein dies ist nur aus polemischen Rücksichten geschehen. Es läßt sich zeigen, daß die Mess. Ausll. bei den älteren Juden die herrschende war. Mit Unrecht wollte man dies aus 1 Macc. 14, 41 erweisen: *καὶ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἱερεῖς εὐδόκησαν τοῦ εἶναι αὐτῶν Σίμωνα ἡγούμενον καὶ ἀρχιερέα εἰς τὸν αἰῶνα, ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν*. Denn daß man unter dem zuverlässigen, d. h. durch Wunder oder erfüllte Weissagungen hinreichend beglaubigten Propheten nicht den Messias, den von Moses verheißenen Propheten, verstehen dürfe, wie dies nach Luthers Vorgange viele ältere Ausll. gethan haben, geht theils aus dem Fehlen des Artikels, theils auch daraus hervor, daß von einem zuverlässigen Propheten die Rede ist. Der Sinn ist vielmehr, Simon und seine Familie sollte die oberste Würde behalten, bis Gott selbst durch einen Propheten, wie damals keiner vorhanden war (vgl. das: es ist kein Prophet mehr in Ps. 74, 9), eine andere Bestimmung treffen, und diesem auf der einen Seite dem Gesetz, auf der anderen Seite der Verheißung widersprechenden Zustande ein Ende machen werde, in den man durch die Gewalt der Umstände

hineingerathen war und der jedenfalls nur ein provisorischer seyn konnte, vgl. J. D. Michaelis z. d. St. Die Erwartung eines Propheten dort ruht nicht auf unserer St., sondern auf Mal. 3, 1. 23, wo ein Prophet als Vorläufer des Messias angekündigt wird. Hinreichenden Stoff zu dem Beweise liefert aber das N. T. Schon die Art und Weise, wie Petrus und Stephanus unsere St. anführen, zeigt, daß die Mess. Erkl. die herrschende war. Sie halten es gar nicht für nothwendig dieselbe zu beweisen, sondern setzen sie als allgemein angenommen voraus. Vorzugsweise unsere St. hatte ohne Zweifel Philippus vor Augen, wenn er Joh. 1, 45 zu Nathanael sagte: ὃν ἔγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ εὑρήκαμεν Ἰησοῦν. Eine persönlich Messianische Weissagung enthält im Pentat. außer unserer St. nur 1 Mos. 49, 10, und die Merkmale des Schilo waren bei Jesu viel weniger deutlich vorhanden wie die des Propheten. Auf u. St. führt die Hervorhebung der Person des Moses*), welche bei 1 Mos. 49, 10 weniger betheiligt ist, und des Gesetzes. Joh. 6, 14 sagt das Volk nach Speisung der Fünftausende: ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Die Messianische Erklärung war also nicht das Eigenthum einiger Gelehrten, sondern des ganzen Volkes. Auch bei den Samaritanern war die Erklärung vom Messias die herrschende, ohne Zweifel auf Grund der Tradition, die von den Juden zu ihnen hinübergeleitet war. Das Samaritanische Weib sagt in Joh. 4, 25: οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα. Da die Samaritaner nur den Pentateuch annahmen, so kann die hier ausgesprochene Vorstellung von dem Messias als einem göttlich erleuchteten Lehrer aus

---

*) Lampe: ille non tantum conservavit, quae de hoc redemtore in Paradiso et deinceps ad Patriarchas ac per Patriarchas dicta erant, sed etiam proprio afflatu de eo vaticinatus est, praecipue Deut. 18, 15—18.

keiner anderen als aus unserer Stelle geflossen seyn. Die letzten Worte stimmen mit V. 18: „und er redet zu ihnen Alles, was ich ihm gebieten werde," auffallend überein. — Daß man kein zu großes Gewicht auf die Tradition legen darf, zeigen freilich die St. Joh. 1, 21 u. 7, 40. Es geht aus ihnen hervor, daß es auch solche gab, die es für möglich hielten, daß in Deut. 18 eine ausgezeichnete prophetische Eigenthümlichkeit neben dem Messias, als sein Vorläufer oder als sein Begleiter angekündigt werde. Doch ist nicht zu übersehen, daß an beiden Stellen die Verlegenheit wirksam ist und zur Abweichung von der gangbaren Ansicht verleitet. Das Schwanken betrifft aber nur die Person. Darin bleibt Übereinstimmung, daß man in Deut. 18 die Ankündigung einer ausgezeichneten Persönlichkeit findet.

Mit noch größerer Zuversicht beruft sich die Messianische Erklärung auf die Zeugnisse des N. T. Vor allem kommt hier der Ausspruch des Herrn in Joh. 5, 45—47 in Betracht: *μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε. εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί. περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν. εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε, πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασι πιστεύσετε.* Der Herr muß hier eine bestimmte Stelle des Pent., einen klaren und runden Ausspruch Mose's im Auge haben. Feinheiten (Bengel: nunquam non, Tholuck: „das prophetisch-typische Element, welches im ganzen Cultus liegt") haben keine apologetische Bed., und man kann nicht auf Grund derselben die Feinde ohne weiteres vor Gottes Richterstuhl laden. Ferner liegendes hätte jedenfalls nicht so im Allgemeinen angedeutet, es hätte ausgeführt werden müssen. Handelt es sich aber um einen einzelnen Ausspruch, eine direct Mess. Verkündung, so kann nur unsere St. gemeint seyn. Denn sie ist die einzige Weissagung auf Christum, die Moses, dessen Persönlichkeit hier so stark hervorgehoben wird, in seinem Namen

ausgesprochen. Auch konnte Christus eher erwarten, daß die Juden unsere Weissagung als in ihm erfüllt anerkannten, als die Weissagung in 1 Mos. 49, die sich auf den Messias in Herrlichkeit bezieht. Beziehungen auf uns. St. finden sich schon in der vorhergehenden Rede Christi. V. 38: „und ihr habt sein Wort nicht in (oder unter) euch bleibend, weil ihr dem nicht glaubt, welchen er gesandt hat," deutet hin auf V. 18 hier: „und ich lege meine Worte in seinen Mund, und er redet zu ihnen alles, was ich ihm gebiete," wonach wer sich von dem Gesandten Gottes, zugleich von seinem Worte scheidet. V. 43: „ich bin gekommen im Namen meines Vaters und ihr nehmet mich nicht an," hat seine Bedeutung und seinen Ernst in der Hinweisung auf V. 19 hier: „und der Mann, der nicht hören wird auf meine Worte, welche er reden wird in meinem Namen, von dem werde ich es fordern." Ferner, der Ausgangspunct der Rede Christi ist eine Anklage der Juden auf Grund der Verletzung des Mosaischen Gesetzes, vgl. V. 10—16 und V. 18, wo der zweite scheinbare Widerspruch gegen das Gesetz vorliegt. Danach ist es sehr angemessen, daß Jesus den Juden ihren Vorwurf zurückgibt, daß er ihnen nachweist, wie grade sie in einem verhängnißvollen Widerstreit gegen die Bestimmungen des Mosaischen Gesetzes begriffen sind. Endlich, Jesus stellt den Juden denselben Moses, auf den sie hofften, den sie als ihren Patron betrachteten, und eben um ihn recht zum Freunde zu haben für sein Gesetz gegen Jesum eiferten, als ihren Ankläger dar, und zwar als einen solchen, der jede andere Anklage überflüssig macht, und namentlich Christum einer solchen überhebt, auf dessen Sache sich hienach und nach dem Folgenden die Anklage Mose's beziehen muß. Unsere Stelle aber ist die einzige Messianische Verkündung von drohender Haltung im Pent., die einzige in der den Verächtern des Messias die göttlichen Gerichte gedroht werden, die einzige Mosaische Grundlage für das: „o weh dem

Volk, das dich veracht." Läugnet man, daß Christus sich auf sie bezieht, verkennt man ihren Messianischen Character, so schweben die ersten Worte Christi in der Luft. Ist es aber sonach unläugbar, daß Jesus sich für den Propheten unserer St. erklärt hat, so wird es als ein indirecter Angriff gegen seine Gottheit betrachtet werden müssen, wenn Dr. Lücke sagt, er habe es „nach damaliger Auslegung" gethan. Die ganze Rede Christi gipfelt in dieser Berufung. Sie ist der eigentliche tödtliche Schlag, den er gegen seine Gegner führt. War dieser Schlag ein Luftstreich, so ist, was ferne sey, seine Ehre wesentlich gefährdet. — Als den von Moses angekündigten Propheten bezeichnet sich Jesus nicht undeutlich in Joh. 12, 48—50, die unverkennbar auf V. 18 u. 19 hier sich gründen, vgl. 14, 24. 31. — Dazu kommt noch, daß der Herr selbst nach Luc. 24, 44 seinen Jüngern die ihn betreffenden Weissagungen im Pentateuche auslegt; es läßt sich nun aber nicht erwarten, daß diejenige Stelle, welche einer unter ihnen als die beweisendste unter allen hervorhebt, nicht von Christo als solche bezeichnet worden sey. Dies geschieht von Petrus Apg. 3, 22. 23. Die Art der Anführung schließt die Meinung ganz aus, daß Moses nur insofern von Christo rede, als derselbe mit zu dem Collectivum des Propheten gehörte; Petrus sagt ausdrücklich, Moses und die späteren Propheten haben τὰς ἡμέρας ταύτας verkündet, und daß er den Singular nicht collectivisch auffaßte, geht hervor aus dem τοῦ προφήτου ἐκείνου. Daß Stephanus in Apg. 7, 37 die St. ebenfalls auf Christum bezieht, würde für sich genommen noch nicht zum Beweise hinreichen, weil von Stephanus nicht dasselbe gilt, was von den Aposteln. Nicht außer Acht zu lassen aber ist die St. Matth. 17, 5, nach der bei der Verklärung Christi die Stimme aus den Wolken ertönte: οὗτός ἐστι ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς, ἐν ᾡ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε. So wie der erste Theil dieser Anrede aus der Messianischen Weissagung Jes. 42 entnommen

ist, so der zweite aus uns. Stelle, und durch den Gebrauch ihrer Worte wird ihr Sinn nicht undeutlich angegeben. Bedeutsam ist die Verbindung uns. St. grade mit Jes. 42, der ersten prophetischen Verkündung, in der speciell sie wieder aufgenommen wird, in der das Prophetenthum selbst als Verkünder des Propheten auftritt. Bedeutsam ist es auch, daß die Beziehung auf jene prophetische St., an welche sich die anderen Verkündungen des großen Propheten der Zukunft durch Jesaias unmittelbar anschließen, C. 49. 50. 61, vorangeht. Sie dient dem Ausspruche Mose's als Commentar. Der Anfang und Grundriß erhält Licht aus der Fortbildung und Ausführung.

Der Christgläubige wird nach der gegebenen Ausführung erwarten, daß auch innere Gründe für die Beziehung auf Christum sprechen werden, und diese Erwartung findet sich vollkommen bestätigt.

Daß Moses durch נביא, den Propheten, nicht schlechthin ein Collectivum bezeichnen wollte, sondern daß er wenigstens vorzugsweise ein Individuum vor Augen hatte, dafür spricht schon der constante Gebrauch des Singulars, theils in dem Worte selbst, theils in den sich darauf beziehenden Suffixis, während bei Collectivis der Singular mit dem Plural abzuwechseln pflegt. Das Gewicht dieses Grundes geht schon daraus hervor, daß selbst nicht wenige nichtmess. Ausll. sich durch denselben bewogen gefunden haben an ein einzelnes Individuum zu denken. Man muß aber um so mehr Bedenken tragen der Annahme beizutreten, daß נביא hier ohne weiteren Grund als Singular für den Plural stehe, da weder dies Wort je außerdem als Collectivum vorkommt, noch überhaupt der Prophetenstand als Collectivum erscheint. Die Erwartung des Messias war schon damals unter dem Volke vorhanden. Wie konnte das Volk anders als die Verheißung, in der nur von Einem die Rede war, wenigstens vorzugsweise auch auf den Einen Erwar-

teten beziehen. — Hofmann, Weiss. und Erfüll. 1 S. 253, wendet ein, der Prophet hier sey in nichts verschieden von dem Könige in C. 17, 14—20. Allein der König dort ist kein Collectivum; es ist durchgängig von dem Individuum die Rede, welches in Zukunft zuerst zu der Königlichen Würde gelangen wird. Dies tritt besonders deutlich in V. 20 hervor, wo von ihm und seinen Söhnen geredet wird. An dem ersten Könige wird exemplificirt, was für das Königthum überhaupt galt. Dagegen aber ist es von Bedeutung für unsere Auffassung, daß von den Priestern im unmittelbar Vorherg. zuerst nur vorwiegend im Plural geredet wird, obgleich doch der Priesterstand weit mehr einen einseitigen Character hatte, wie der Prophetenstand.

Auf den Messias führt auch die Vergleichung mit der Weissagung von dem Schilo in 1 Mos. 49, 10. Schon dort ist hinter dem Königlichen Amte das prophetische verborgen. Der Herrscher aus Juda ist der Friedliche, dem die Völker freiwilligen, aus der Quelle der Pietät fließenden Gehorsam leisten, der nicht durch Zwang herrscht, sondern durch das Wort, vgl. S. 70.

Auf eine ausgezeichnete Persönlichkeit führt auch, daß der Prophet einer einzelnen Person, Mose, gegenüber gestellt wird.

Moses verheißt dem Volke in V. 15 einen Propheten ihm gleich, und ebenso sagt der Herr in V. 18: „einen Propheten dir gleich will ich ihnen erwecken." Man wird nicht annehmen dürfen, daß diese Gleichheit sich nur auf den prophetischen Beruf bezieht, auf das: „ich gebe meine Worte in seinen Mund und er redet zu ihnen alles, was ich ihm gebiete." Es muß zugleich das darin liegen, daß der Prophet der Zukunft seiner Aufgabe ebenso vollkommen gewachsen seyn wird, wie Moses der seinigen. Denn sonst entbehrt die Verkündung des trostreichen und erhebenden Gehaltes, den sie nach dem Zusammenhange offenbar haben soll. Man umschreibe: einen Propheten geringer zwar als ich, aber doch Träger göttlicher Offenbarungen, nnd man wird das

Unpassende sogleich fühlen. Ferner, es liegt am Tage, daß der Prophet hier das Hauptorgan göttlicher Wirksamkeit unter dem Bundesvolke der Zukunft, der eigentliche Hort und Anker des Reiches Gottes ist. Nun waren aber die Aufgaben der Zukunft, wie Moses selbst sie erkannte, so große und so schwierige, daß Gaben, die unter denen des Moses zurückblieben, in keiner Weise geeignet waren, ihnen zu genügen. Moses sieht voraus, daß der Geist des Abfalls, der schon in seiner Zeit sich regte, in Zukunft zu furchtbarer Gewalt sich steigern wird, vgl. besonders Deut. C. 32. Dagegen ist mit den gewöhnlichen Gaben und Kräften nichts auszurichten. Eine Reaction von dauerndem Erfolge kann nur von einem solchen ausgehen, der für die weit schwierigeren Verhältnisse der Zukunft das ist, was Moses für seine Zeit gewesen. Was aber noch mehr ist, der Zukunft gehört die Aufgabe an, die ganze Heidenwelt dem Reiche Gottes zuzuführen: in ihr soll Japhet in den Hütten Sems wohnen, sollen alle Völker der Erde des auf Abraham ruhenden Segens theilhaftig werden. Im Angesichte solcher Aufgaben schrumpft der einzelne Prophet gewöhnlichen Schlages in eine Zwerggestalt zusammen, und ebenso auch das Collectivum solcher. Da war weniger denn Moses. Es heißt in Deut. 34, 10: „und es stand kein Prophet ferner in Israel auf wie Mose, welchen der Herr kannte von Angesicht zu Angesicht," eine St., die sich offenbar nicht blos auf die damals bereits gemachten Erfahrungen bezieht, sondern zugleich dasjenige mit befaßt, was von der näheren Zukunft zu erwarten stand. Da Mirjam u. Aharon gesprochen: „redet bloß in Mose der Herr, redet er nicht auch in uns," weist der Herr die Anmaßung, auf Grund des Besitzes der prophetischen Gabe gleich Mose seyn zu wollen, in 4 Mos. 12, 6—8 mit den Worten zurück: „wenn einer ist euer Prophet," d. h. wenn einer in eurer Weise Prophet ist, bei Propheten eurer Klasse, „so thue ich, der Herr, im Gesichte mich

kund, im Traume rede ich in ihm. Nicht also mein Knecht Mose; in meinem ganzen Hause ist er treu. Von Mund zu Munde rede ich in ihm, und von Angesicht und nicht in Räthseln und die Gestalt des Herrn sieht er." Moses als Prophet wird hier dem ganzen Stande der Propheten gewöhnlichen Schlages entgegengestellt. Es wird ihm eine höhere Stufe in dem Prophetenthum vindicirt, darauf beruhend, daß ihm nicht eine specielle Mission, sondern die Sorge für die gesammte Öconomie des A. T. übertragen worden, vgl. Hebr. 3, 5, ein besonders inniges Verhältniß zum Herrn, ein besonders hoher Grad der göttlichen Erleuchtung. Danach kann das Collectivum des gewöhnlichen Propheten unmöglich der Prophet seyn, der Mosi gleich ist, den Aufgaben der Zukunft ebenso vollständig gewachsen, wie Moses den Aufgaben der Gegenwart war. Je größer die Aufgaben der Zukunft sind, desto mehr erfordert die Gleichheit mit Mose, daß der Prophet der Zukunft nach seiner Persönlichkeit und seinen Gaben ihn noch weit überragte, vgl. Hebr. 3, 6.

Endlich, das gewöhnliche Prophetenthum selbst verbittet sich die Ehre, der Prophet gleich Mose zu seyn. Auf unserer St. ruhen die Verkündungen des Jesaias in C. 42. 49. 50. 61, in denen der Messias als der Prophet schlechthin erscheint. Diesem wird die Mission zugetheilt Jakob herzustellen und das Heil des Herrn zu seyn bis an der Welt Ende.

Während nun diese Gründe für die Beziehung des Ausspruches auf Christum sprechen, sind auf der andern Seite auch wichtige Gründe vorhanden, aus denen erhellt, daß das alttestamentliche Prophetenthum nicht ausgeschlossen werden darf. Dafür spricht: 1. Der weitere Zusammenhang. Das Deuteronomium unterscheidet sich dadurch von den vorhergehenden Büchern, daß in ihm vorzugsweise für die Zeit nach dem bald bevorstehenden Abscheiden Mose's Sorge getragen wird. Von C. 17, 8 an nun werden dem Volke die obrigkeitlichen Gewalten, die

Respectspersonen vor Augen gestellt, deren Auctorität es sich im Weltlichen und im Geistlichen unterwerfen soll. Zuerst die bürgerlichen Oberen in C. 17, 8—20. Dann die geistlichen Oberen in C. 18. Von den Priestern, als den ordentlichen Dienern des Herrn auf dem geistlichen Gebiete wird hier in V. 1—8 gehandelt. Überall sonst ist von Ämtern, Institutionen, Ständen die Rede. In diesem Zusammenhange ist nicht wahrscheinlich, daß der Prophet nur ein Individuum seyn sollte, um so weniger da offenbar der Prophet als Organ der unmittelbaren Offenbarung dem Priester als dem Gesetzeslehrer, vgl. 17, 10. 11. 18. 34, 10 zur Seite gestellt wird, als ihr Correctiv, als der Stachel in ihrer Seite, als ihre Ergänzung und die Ausfüllung ihres Unvermögens. Freilich darf nicht übersehen werden, daß der weitere Zusammenhang auch gegen diejenigen spricht, welche Christum hier ausschließen wollen. Steht fest, daß Moses schon die Messianische Erwartung hatte, vgl. zu 1 Mos. 49, so konnte grade in diesem Zusammenhange die Hinweisung auf Christum, die höchste Spitze der Auctoritäten der Zukunft nicht fehlen.

Gegen die ausschließliche Beziehung auf Christum spricht 2. der nähere Zusammenhang. Dieser ist ein doppelter. Zuerst spricht Moses in V. 15 die Verheißung in seinem eignen Namen aus. Hier steht sie in Beziehung auf das Vorige. Moses hatte Israel den Gebrauch aller der Mittel untersagt, wodurch die abgöttischen Völker die Gränzen der menschlichen Erkenntniß zu überschreiten suchten. Du sollst, sagte er, nicht also thun. Denn was jene auf diese sündige Weise vergeblich suchen, das wird dir von deinem Gott wirklich gewährt. Hier war nun die Erinnerung an den Messias nicht nur ganz an ihrer Stelle, insofern sein Erscheinen, als die vollkommenste Gottesoffenbarung, das Verlangen nach höheren Mittheilungen am vollkommensten befriedigte, sondern es müßte uns auch sehr befremden, wenn der

Stifter der alten Ökonomie hier, wo sich eine so passende Gelegenheit darbot, nicht auf den Stifter der neuen hinweisen, und bloß bei den zwischen inne liegenden unvollkommneren göttlichen Mittheilungen stehen bleiben sollte. Allein auf der andern Seite wäre es doch auch auffallend, wenn Moses derselben gar nicht gedächte, wenn er, der schon in C. 13, 2 ff. angegeben hatte, wie man die falschen Propheten von den wahren unterscheiden soll, voraussetzend, daß eine Reihe der letzteren auftreten wird, hier bloß auf die in der ferneren Zukunft zu erwartenden göttlichen Mittheilungen und gar nicht auf die in der näheren Zukunft bevorstehenden hinwiese, und also ein Mittel nicht anwendete, was geeignet war seinen Ermahnungen besonderen Eingang zu verschaffen. Speciell spricht dagegen das נתן in V. 14: „und du nicht also, es gab dir der Herr dein Gott," J. H. Michaelis: „was er den Israeliten gegeben, wird in V. 15 bis 19 näher dargelegt." Das Präteritum führt hin auf eine Gabe, die in der Gegenwart bereits den Anfang nahm. — In einem anderen Zusammenhange steht die Verheißung in V. 18. Moses hatte dieselbe in V. 15 in seiner eignen Person gegeben. Um ihr mehr Auctorität zu verschaffen, erzählt er im Folg., wann und wie er sie von Gott erhalten habe. Es war dies am Sinai geschehen, wo Gott dem Volke bei der Promulgation des Gesetzes sich unmittelbar kundgegeben hatte, theils um ihm einen tieferen Eindruck von der Heiligkeit des Gesetzes zu geben, theils um sein Vertrauen auf den Mittler Moses zu befestigen, und ihm das Thörichte des Wunsches nach einer anderen Art der göttlichen Mittheilung zu zeigen. Das Volk aber, ergriffen von Schrecken vor der furchtbaren Majestät Gottes, hatte gebeten, daß Gott nicht ferner unmittelbar, sondern wie bisher durch einen Mittler mit ihm unterhandeln möge, vgl. 2 Mos. 20. 5 Mos. 5. Hierauf sprach der Herr zu Moses: sie haben wohl geredet; einen Propheten u. s. w. Das: sie haben wohlgeredet, hier in V. 17

mündet ein in 5 Mos. 5, 28. Die wörtliche Übereinstimmung weist darauf hin, daß wir einen Zusatz haben zu demjenigen, was dort aus der Rede Gottes bei jener Veranlassung mitgetheilt worden. Dort nur das Nächste, die Anordnung der Vermittlung durch Moses. Hier, was damals in Bezug auf die Zukunft des Volkes angeordnet wurde. Es läßt sich nicht verkennen, daß wenn je, so hier, eine göttliche Offenbarung über die Erscheinung Christi an ihrer Stelle war, der als Mittler zwischen Gott und Menschen seine Gottheit verhüllte und das Göttliche in menschlicher Form den Menschen näher brachte. Allein auf der andern Seite muß man doch auch hier zugleich eine Hinweisung auf die früheren niederen Gesandten Gottes erwarten. 3. Gegen die ausschließliche Beziehung auf den Messias spricht auch V. 20—22. Dort werden die Kennzeichen eines falschen Propheten angegeben. Hat nun das Vorhergehende auf die wahren Propheten gar keine Beziehung, so läßt sich kaum eine passende Gedankenverbindung angeben. 4. Bezieht man die Stelle auf Christum allein, so würde dem Prophetenthum die gesetzliche Legitimation fehlen. Daß eine so wichtige Institution derselben entbehren werde, ist nach dem ganzen grundlegenden Character der Mosaischen Gesetzgebung nicht denkbar. Zudem hat die ganze geschichtliche Erscheinung des Prophetenthums eine solche Basis zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Die Stelle C. 13, 2 ff., welche nur indirect und voraussetzend sich auf die wahren Propheten bezieht, war nicht geeignet eine solche Basis abzugeben. Endlich 5., es fehlt auch nicht an einer wenn auch leisen neutestamentlichen Hindeutung darauf, daß die Beziehung auf Christum keine ausschließliche ist. Sie findet sich in Luc. 11, 50. 51: ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν — — ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης — — ναὶ λέγω ὑμῖν ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης. Das gleichsam mit Anführungszeichen versehene ἐκζητηθήσεται dort spielt an auf das „von dem werde ich's fordern"

hier, wie schon das ידרש, was nach 2 Chron. 24, 22 der ungerecht gemordete Prophet Sacharja in seinem Tode sprach, neben 1 Mos. 9, 5 auf uns. St. anspielt. Wobei freilich zu bemerken, daß die Rache für dasjenige, was früher an den niederen Propheten gefrevelt worden in Folge der Versündigung an dem Propheten schlechthin, Christo, eintritt, daß zunächst sein Blut gefordert wird, und nur bei dieser Gelegenheit auch das früher vergossene.

Wie läßt sich nun Beides, die Thatsache, daß Moses unläugbar den Messias vor Augen gehabt hat, und die Thatsache, daß doch daneben auch eine Beziehung auf die Propheten im Allgemeinen statt zu finden scheint, vereinigen? Am einfachsten auf folgende Weise. Der Prophet hier ist eine ideale Person, die alles unter sich befaßt, was von Moses bis auf Christum, diesen eingeschlossen, von wahren Propheten auftrat. Moses redet aber nicht von einem Collectivum der Propheten, zu dem am Ende wie zufällig und als Einer unter den Vielen auch Christus gehörte, wie Calvin und andere oben angeführte Ausleger annehmen, sondern die Vielheit der Propheten wird nur deshalb von Mose in eine ideale Einheit zusammengefaßt, weil er auf Grund von 1 Mos. 49, 10 und durch die Erleuchtung des heiligen Geistes erkannte, daß das Prophetenthum dereinst in einer wirklichen Person, in Christo gipfeln werde. Die Zusammenfassung des Prophetenthums hat aber um so mehr Wahrheit, da nach 1 Petr. 1, 11 der Geist Christi in den Propheten redete, so daß in gewissem Sinn Christus der einzige Prophet ist.

Der Engel des Herrn in den Büchern Mose's und in dem Buche Josua.

Das N. T. unterscheidet zwischen dem verborgenen Gott und dem durch Einheit des Wesens mit ihm verbundenen offen-

baren Gott, dem Sohne oder Logos, der stets und schon bei der Schöpfung selbst den unendlichen Abstand zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung ausfüllte, alle Beziehungen Gottes auf die Welt und das menschliche Geschlecht vermittelte, der schon ehe er in Christo Mensch wurde, zu aller Zeit das Licht der Welt war, dem vor Allem die ganze Leitung der Öconomie des A. B. angehörte.

Es liegt am Tage, daß diese Lehre in der innigsten Verbindung mit der Christologie steht und daß sie ihre theologische Grundlage und Grundbedingung bildet. Die Christologie kann so lange nur ein höchst dürftiges und unbefriedigendes Resultat gewähren, als sie nicht zur Einsicht in die wahre Gottheit des Heilandes gelangt ist. Wo, wie auf dem Gebiete der Schrift, das menschliche Wesen in seiner wahren Beschaffenheit erkannt wird, da können von einem menschlichen Heilande keine großen Erwartungen gehegt werden, auch von einem solchen nicht, dem ein so reiches Maaß der Gaben des Geistes Gottes zu Theil würde, wie die menschliche Natur in ihrer Endlichkeit und Sündhaftigkeit es fassen kann. Die Gottheit des Heilandes aber kann ohne Gefährdung der in der Schrift so stark betonten Einheit Gottes nicht erkannt werden, wenn nicht in dem Einen göttlichen Wesen selbst ein solcher Unterschied der Personen gesetzt wird. Ferner, wenn dies geschieht, wenn das Wort bei Gott ist, so läßt sich nicht denken, daß der damit in Gott gesetzte Trieb der Offenbarung sich mit den niederen Formen derselben, mit vorübergehenden Kundgebungen begnügen werde. Wir können in ihnen nur Vorbereitungen und Vorspiele einer höchsten und wahrhaftigsten erkennen.

Es fragt sich nun, ob sich die Einsicht in diese Lehre schon in den Schriften des A. B. vorfindet. Die kirchliche Theologie hat die Grundzüge einer Unterscheidung zwischen dem verborgenen und dem offenbaren Gott vielfach in den Stellen des A. T.

gefunden, in denen von dem Engel oder Gesandten Gottes die Rede ist. Die allgemeine Beschaffenheit dieser Stellen wird an dem Beispiele der ersten unter ihnen, der Erzählung von Hagar in Gen. 16 klar werden. In V. 7 wird erzählt, der Engel Jehovas habe Hagar gefunden, V. 10 legt sich dieser Engel ein göttliches Werk, die unzählige Vermehrung von Hagars Nachkommenschaft bei. V. 11 sagt er, Jehova habe Hagars Elend erhört, und legt also Jehova bei, was er früher von sich selbst ausgesagt hatte. Dazu kommt, daß Hagar in V. 13 ihre Verwunderung ausdrückt, daß sie Gott gesehen habe und dennoch am Leben geblieben sey. Die Überzeugung, welche in diesen St. die alttestamentliche Grundlage für den Prolog des Evangelii Johannis findet, ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Vielfach ist, von dem Zeitalter der Kchrv. an, behauptet worden, daß, wo von dem Engel des Herrn die Rede sey, man nicht an eine mit Gott durch Einheit des Wesens verbundene Person, sondern an einen niederen Engel zu denken habe, durch den Gott seine Befehle ausführe, handle und rede. So noch zuletzt Hofmann, in: Weissagung und Erfüllung, und in dem Schriftbeweise, Delitzsch, in dem Commentar zur Genesis. Andere wollen, daß der Engel Jehovas mit Jehova identisch sey, nicht eine von ihm verschiedne Person bezeichne, sondern nur seine Erscheinungsform. Wir wollen hier noch nicht die Frage in ihrem ganzem Umfange behandeln, wir wollen vorläufig nur untersuchen, was aus den wichtigsten St. des Pentateuches und des angränzenden Buches Josua sich für oder gegen diese verschiednen Ansichten ergibt. Denn nur soweit gehört die Untersuchung in diesen Zusammenhang.

In Gen. 16 ist V. 13 von besonderer Bedeutung: „Und sie nannte den Namen des Herrn, der mit ihr redete: du bist ein Gott des Anblickes, denn sie sprach: sehe ich auch jetzt (eig. hier, an dem Orte, wo ich solchen Anblickes theilhaftig gewor-

den bin) noch nach dem Sehen.“ Sehe ich, s. v. a. lebe ich, weil der Tod hier gleichsam durch die Augen einzudringen drohte, vgl. das: meine Augen sahen in Jes. 6. רֹאִי, die Pausalform für רְאִי, vgl. Hi. 33, 21, wo freilich der Ton auf der vorletzten Sylbe. Dann V. 14: Man nannte den Brunnen den Brunnen des Lebendig-Anblicks, d. h. da eine Person den Anblick Gottes gehabt hat und lebendig geblieben ist.

Hagar muß überzeugt gewesen seyn, Gott ohne Vermittlung durch einen geschaffenen Engel geschaut zu haben. Denn sonst könnte sie sich nicht wundern, daß ihr das Leben erhalten blieb. Ein Erschrecken führt jede Berührung des in das Sichtbare verflochtenen Menschen mit der unsichtbaren Welt mit sich, auch mit den Engeln, Dan. 8, 17. 18, vgl. Luc. 2, 10. Aber bis zu der Furcht des Todes steigert sich dieses Erschrecken nur bei der Berührung mit dem Herrn selbst, vgl. was schon zu Apoc. 1, 17 angeführt wurde. In Gen. 32, 31, der Stelle, die sich mit der unsrigen am nächsten berührt und aus der sie ihre Erklärung empfängt, heißt es: „Und Jakob nannte den Namen des Ortes Pniel, denn ich sah G o t t von Angesicht zu Angesicht und meine Seele blieb bewahrt.“ In Exod. 20, 16 sprechen die Kinder Israel zu Mose: „rede du mit uns, so wollen wir hören, und nicht rede mit uns G o t t, damit wir nicht sterben,“ vgl. Deut. 5, 22: „Und jetzt warum sollen wir sterben, denn verzehren wird uns dieses große Feuer? Wenn wir noch ferner hören die Stimme des Herrn unseres Gottes, so sterben wir,“ 18, 16. Jehova ist es, der in Exod. 33, 20 spricht: nicht siehet mich der Mensch und bleibt lebendig. Israels Herr und Gott ist in der absoluten Energie seines Wesens ein „verzehrend Feuer,“ Deut. 4, 24, vgl. 9, 3. Jes. 33, 14: „wer ist unter uns, der bei verzehrendem Feuer wohnen möge, wer ist unter uns, der bei der ewigen Gluth wohne,“ Hebr. 12, 29. Nicht das gebrochene Licht auch in den erhabensten Creaturen, nicht der

Anblick der Heiligen, von denen es heißt: „Siehe seinen Heiligen traut er nicht und seinen Engeln legt er Fehle bei," sondern des dreimal Heiligen veranlaßt Jesaias zu dem Ausrufe: „wehe mir, ich bin verloren, denn ich bin ein Mann unreiner Lippen und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich."

Das ist klar: die Ansicht von dem geschaffenen Engel scheitert gleich an der ersten St., wo des Engels des Herrn gedacht wird, wenn die gegebene Erklärung von V. 13. 14, die jetzt gangbare, zuletzt noch von Knobel vorgetragene, die richtige ist. Delitzsch aber trägt eine andere vor: „Du bist ein Gott des Sehens, d. i. dessen allsehendem Auge der Hülflose und Verlassene auch im fernsten Winkel der Wüste nicht entgeht," wogegen zu erinnern, daß ראי nie das Sehen heißt, immer der Anblick. „Habe ich nicht auch hier (selbst im öden Lande der Verlassenheit) hintennach geschaut dem, der mich gesehen." „Der Brunnen des Lebendigen, der mich sieht, der allgegenwärtigen göttlichen Vorsehung," wogegen zu bemerken, daß unter dem Namen des Lebendigen Gott in der Genesis sonst nicht erscheint. Das Hauptbedenken aber gegen diese Erklärungen von Delitzsch ist, daß sie den so offenbar stattfindenden Zusammenhang unserer St. mit den bereits angeführten, besonders mit Gen. 32, 31, Exod. 33, 20 zerstören, vgl. noch Richt. 13, 22: „Und Manoa sprach zu seinem Weibe: sterben werden wir, denn wir haben Gott gesehen."

Warum, hat man gefragt, sollte der Logos der Ägyptischen Magd zuerst erschienen seyn? Allein die Niedrigkeit Hagars kommt hier nicht in Betracht, denn die Erscheinung gilt der Sache nach nicht ihr, sondern Abraham. Vorher in C. 12, 7: „da erschien der Herr Abraham," und gleich nachher in C. 16, 17: „Als nun Abraham 99 Jahr alt war, erschien ihm der Herr," wird der Erscheinung des Herrn selbst gedacht, um den Gedanken an einen niederen Engel abzuwehren. In unserer St. wird dann

darauf hingewiesen, daß in solchen Erscheinungen nur an das der Welt zugewandte Angesicht der Gottheit zu denken sey. Wie unsere St. durch solche wie C. 12, 7. 16, 17 vor Mißdeutungen bewahrt wird, so erhalten diese wieder aus der unsrigen nähere Bestimmung. Wir ersehen daraus, daß überall, wo von Erscheinungen Jehovas die Rede ist, diese als durch Vermittlung seines Engels erfolgt zu denken sind. Es findet zwischen den St., wo Jehovas, und denjenigen, wo des Engels Jehovas gedacht wird, keine sachliche Differenz statt. Sie dienen sich einander zur Ergänzung und Erklärung. Wir erhalten aus C. 16, 7 für das spätere: „und Jehova erschien ihm," die Ergänzung: in seinem Engel (z. B. auch für C. 18, 1), ähnlich wie der Verf. in C. 2 u. 3 sich des Namens Jehova Elohim bedient, damit fortan, wo er bloß von Jehova redet, jeder weiß, daß dieser mit Elohim persönlich identisch ist.

Wenden wir uns zu Gen. C. 18. 19. Nach Delitzsch waren alle drei Männer, welche Abraham erschienen „versichtbarte, endliche Geister." Hofmann, Schriftb. S. 87 sagt: „Jehova ist in seinen Engeln, in den zweien bei Loth, wie in den dreien bei Abraham auf Erden gegenwärtig." Wir dagegen halten an der altkirchlichen Ansicht fest, daß in C. 18 der Logos in Begleitung zweier niederer Engel erscheine.

Abrahams Blick wird von vornherein unwillkürlich auf den Einen unter den Drei gerichtet, den er mit Adonai, o Herr, anredet, C. 18, 3, die beiden Anderen kommen ihm nur als Begleiter in Betracht. Loth dagegen hat es mit den beiden gleichmäßig zu thun, er redet sie zuerst mit Adonai, meine Herren, an.

In C. 18 redet immer nur der eine von den dreien, die beiden Andern sind stumme Personen*). Dagegen in C. 19 geht Alles gleichmäßig von den beiden aus.

*) Denn daß in V. 9 das: „und sie sprachen zu ihm," nur also zu verstehen ist, daß der eine zugleich im Namen der Übrigen sprach — es kommt

Der, mit welchem Abraham zu thun hat, redet immer und ohne Ausnahme aus der Person Gottes. Dagegen aber die beiden, mit denen Loth zu thun hat, reden zuerst als λειτουργικὰ πνεύματα, sich unterscheidend von dem Herrn, der sie gesandt, vgl. V. 13, und erst nachdem sie auf diese Weise die Gränze zwischen sich und Jehova gezogen, treten sie in V. 21. 22 in seinem Namen redend auf. Und sie thun dies nur, nachdem vorher Loth in seiner Herzensangst und Erregung in ihnen den Sendenden angeredet hatte, mit dem er gern so unmittelbar wie möglich zu thun haben wollte. Die Scene trägt einen durchaus erregten Character und ist nicht geeignet dazu, daß man darauf allgemeine Schlüsse gründe. Es kann nicht daraus abgenommen werden, daß es überhaupt gewöhnlich gewesen in den Engeln den Herrn anzureden, der sie gesendet oder daß die Engel im Namen des Herrn auftraten.

Der Verfasser redet von dem, mit dem Abraham zu thun hatte, in C. 18, außer wo er die drei Männer einführt, immer nur als von Jehova, von V. 1 an, wo er die Erzählung mit den Worten beginnt: da erschien ihm Jehova. (Der, mit dem Abraham verkehrt, wird nicht weniger als achtmal Jehova genannt und sechsmal Adonai.) Dagegen in C. 19 läßt er den hinter den beiden Engeln verborgenen Jehova nur zweimal hervortreten, in dem: und er sprach, in V. 17. 21, für das sich

---

bei der Frage zunächst das allgemeine Verhältniß der Gäste zu der Wirthin in Betracht — erhellt aus dem: und er sprach, in V. 10, wo der Gebrauch des Plur. nicht fortgesetzt werden konnte, da es sich hier um ein Werk handelt, das dem Einen eigenthümlich, und bei dem die Anderen in keiner Weise betheiligt waren. Wenn die Rede in V. 9 den dreien gleichmäßig angehörte, so müßte der eine in V. 10 von den beiden Anderen unterschieden werden: und es sprach einer unter ihnen. Das ויאמר in V. 10, was schon wegen des Suff. in אחריו: „und die Thür war hinter ihm," nur auf den Einen bezogen werden kann, nicht etwa auf den hinter allen dreien verborgenen Jehova, zeigt, wie das vorhergehende: und sie sprachen, zu verstehen ist.

aus V. 13 die Ergänzung ergibt: durch seine beiden Engel — auch noch in V. 16 unterscheidet die Erzählung Jehova von den beiden Männern —, und in einer erregten Scene, die auch auf den Darstellenden eingewirkt hat.

War der zu Abraham redete ein Engel gleich den anderen, so läßt sich kaum ein Grund absehen, warum er an der Sendung nach Sodom nicht Theil nahm. War er **der** Engel des Herrn schlechthin, so liegt der Grund klar zu Tage. Es würde gegen das göttliche Decorum gewesen seyn.

Der Verf. redet in C. 18 von drei Männern, von drei Engeln zu reden meidet er in offenbarer Absichtlichkeit. Dagegen gleich in C. 19, 1 heißt es: „und es kamen die beiden Engel," vgl. V. 15. Der Grund der Meidung des Engelnamens in C. 18 kann nur darin liegen, daß die Zusammenfassung des Engels des Herrn mit zwei niederen Engeln, obgleich an sich nicht unzulässig, doch hier als mißverständlich erschien.

Nimmt man an, daß der, mit dem Abraham es zu thun hatte, ein geschaffener Engel ist, so sieht man gar nicht ein, wie ihm in C. 18, 17 ff. durchweg das Gericht über Sodom beigelegt werden kann. Im Namen des Herrn konnte er in Bezug auf dieses Gericht nicht reden, da nicht er, sondern die beiden Engel, die nach Sodom gingen, die Werkzeuge zu seiner Ausführung waren. Es bleibt also nichts übrig, als daß das Gericht ihm als der causa principalis angehörte.

Wenn die drei Engel sich gleichstanden, so ist der Gegensatz in C. 18, 22 unerklärlich: „Und es wandten sich von dort die Männer und gingen nach Sodom, und Abraham stand noch vor dem Herrn." Es ist der Gegensatz Jehovas und der beiden anderen Engel.

Allerdings, auch in den beiden Engeln wirkt Jehova. Dies zeigt das: „ich will doch herabsteigen und sehen" in C. 18, 21, wo das Herabsteigen sich nicht auf das Gehen in die niedriger

gelegene Jordansau bezieht (Delitzsch), sondern nach C. 11, 7 auf das Niederfahren vom Himmel auf die Erde — daß Jehova, obgleich auf der Erde, den Entschluß ausspricht herabzusteigen, wie ebenso auch in C. 11, 7, erklärt sich aus dem ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ, der im Himmel ist, in Joh. 3, 13: auch auf Erden bleibt Gott im Himmel und von dort aus erfolgen seine Wirkungen. Aber wie dies Herabsteigen gemeint sey, nicht in Person, sondern durch das Medium seiner Boten, wird durch das gleichfolgende näher bestimmt. Die Ausführung des: ich will herabsteigen, ist, daß die Engel nach Sodom gehen.

Unter Jehova, der von Jehova aus dem Himmel Feuer und Schwefel über Sodom und Gomorrha regnen ließ, in C. 19, 24, wird man nicht bloß die beiden Engel verstehen dürfen*), sondern im Einklange mit der kirchlichen Ansicht Christum verstehen müssen, unter der Modification, daß die beiden Engel als seine Diener zu betrachten sind, ihr Thun also zu dem seinigen mit hinzuzunehmen ist. Zwar sagen die Engel in C. 19, 13: wir verderben u. s. w. Aber viel nachdrücklicher und wiederholter legt sich Der, mit dem Abraham zu thun hat, das Werk der Zerstörung bei, vgl. C. 18, 17, wo Jehova spricht: wie kann ich Abraham verbergen, was ich thue, V. 24. 28 u. s. w. Liegt in C. 19, 24 unläugbar der Gegensatz so zu sagen des himmlischen und des irdischen Jehova, des verborgenen und des auf der Erde sich offenbarenden, so wird man den letzteren um so mehr in C. 18 suchen müssen, da die Engel in V. 22 verglichen mit V. 21 deutlich als seine Boten und Werkzeuge bezeichnet werden.

---

*) Delitzsch: „Da es die eigentliche Sendung der beiden ist, Sodom und Gomorrha zu verderben, so ist V. 24 Jehova, der Schwefel und Feuer regnen läßt von Jehova im Himmel, offenbar als in den beiden auf Erden gegenwärtig gedacht, so jedoch, daß nichts destoweniger sein eigentlicher richterlicher Thron im Himmel ist.“

Delitzsch behauptet, daß „alle drei verschichtbarte endliche Geister" seyen, werde in Hebr. 13, 2 vorausgesetzt, wenn da gesagt werde: ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους. Diese bereits von dem Socinianer Crell aufgestellte Behauptung ist aber schon von Ode, de angelis p. 1001, hinreichend zurückgewiesen. Der Verf. wollte die Begegnisse Abrahams und Loths miteinander verbinden — τινες, darum bleibt er bei dem Gemeinsamen stehen. Unter die Zahl der Engel gehört auch der Engel des Herrn. Der Name bezeichnet nicht das Wesen, sondern die Mission.

Von nicht geringer Bedeutung ist die Stelle Gen. 31, 11 ff. Nach V. 11 erscheint Jakob der Engel Gottes, מלאך האלהים, im Traume. In V. 13 nennt sich derselbe den Gott Bethels, mit Beziehung auf die in C. 28, 11—22 erzählte Begebenheit. Es kann nicht angenommen werden, daß in C. 28 die Vermittlung eines gewöhnlichen Engels stattgefunden habe und dieser nur nicht ausdrücklich gedacht worden sey. Denn Jehova steht dort den Engeln entgegen. In V. 12: „und siehe, die Engel Gottes stiegen herauf und herab auf ihr." In V. 13 ein neuer Anblick: „Und siehe, Jehova stand bei ihm und sprach: ich bin Jehova, der Gott Abrahams deines Vaters und der Gott Isaacs, das Land, darauf du liegest, dir will ich's geben und deinem Samen."

Die Stelle ist auch insofern wichtig als daraus, im Einklang mit dem S. 129 Bemerkten, erhellt, daß auch da, wo ohne Weiteres von Jehova die Rede, die Vermittlung durch seinen Engel hinzuzudenken ist.

Der, mit dem Jakob in Gen. C. 32, 24 kämpft, gibt sich durch die ihm beigelegte Benennung Israel, Gotteskämpfer, und durch die Ertheilung des Segens als Gott zu erkennen. Jakob

nennt den Ort Pniel, Angesicht Gottes, weil er dort Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und wundert sich, daß er das Leben behalten habe. — Die Antwort, welche hier Elohim Jakob auf die Frage nach seinem Namen ertheilt, stimmt auffallend überein mit der, welche Richt. 13, 17. 18 von dem Engel des Herrn auf dieselbe Frage ertheilt wird. In Hos. 12, 4 (vgl. die Erörterungen über d. St. Beitr. 2 S. 75 ff.) wird derjenige, mit dem Jakob kämpfte wie in der Genesis Elohim, dagegen aber in V. 5 מלאך genannt, eine Bezeichnung, die aus dem vorhergehenden Elohim ihre nähere Bestimmtheit erhält, wonach wir nur an den Engel Gottes denken dürfen. Da der Prophet sicher nicht die Absicht hatte ein neues geschichtliches Moment beizubringen, so muß der Erwähnung des Engels die Voraussetzung zu Grunde liegen, daß alle Offenbarungen Gottes durch Vermittlung seines Engels geschehen, eine Voraussetzung, die, wie wir bereits zeigten, ihre Begründung in der Genesis selbst hat.

Delitzsch sagt S. 256: „Jehova stellt sich in dem מלאך dar, aber eben mittelst eines endlichen, sichtbar werdenden Geistes, und darum auch in einer für den, der auf einer niedrigeren Stufe der Gottesgemeinschaft steht, erträglicheren Weise.“ Und ebenso erklärt sich Hofmann S. 335: „Ob es heißt, er habe Gott oder einen Engel gesehen, ist eins und dasselbe, wie auch Hoseas bezeugt, und man hat nirgends weniger Recht eine Erscheinung Gottes des Sohnes im Gegensatze zu einer Engelserscheinung daraus zu machen.“

Allein da es wesentlich eine andere Sache ist, ob Jakob mit Gott selbst kämpfte oder zunächst mit einem gewöhnlichen Engel, so hat man bei dieser Auffassung nur die Wahl, ob man den Propheten Hoseas, der den Engel einschob, des Euhemerismus beschuldigen, oder gegen die heilige Geschichte, die einen

so wichtigen Umstand überging, die Anklage der Unzuverlässigkeit erheben will.

Der Name Israel, mit welchem dem Volke des Bundes zugleich „die Feststellung seines innigsten Wesens und des göttlichen Gesetzes seiner Geschichte" (Delitzsch) gegeben wurde, ist dann eine Unwahrheit.

Jakob hat die Allmacht besiegt, in diesem Einen Gegner alle anderen, die sich ihm entgegenstellen können, wie ihm in V. 29 ausdrücklich zugesichert wird: „du hast gekämpft mit Gott und mit Menschen und obgesiegt." Kann Gott ein Geschöpf mit der Allmacht belehnen? Jakob wäre gewiß nicht mit so frohem Muthe Esau entgegengegangen, wenn er selbst in dem, den er mit Geschrei und Thränen besiegt hatte, nur einen Engel erkannt hätte, und nicht Jehova, den Gott der Heerschaaren, wie Hoseas in V. 6 denselben nennt, von dem er in V. 5 als dem Engel geredet hatte. Die tröstliche Bedeutung der Thatsache für die Kirche aller Zeit wird zerstört, wenn Jakob es nur mit einem geschaffenen Engel zu thun hatte.

Mit einem solchen hatte sich Jakob nicht wegen seiner Sündhaftigkeit abzufinden, deren vernichtendes Bewußtseyn den Ausgangspunct des Kampfes bildet.

Das neutestamentliche Gegenbild geht bei dieser Auffassung verloren. Jesus, der wahre Israel, kämpft nicht mit einem Engel — ein solcher erscheint nur, um im Kampfe zu stärken, Luc. 22, 43, sondern mit Gott, vgl. Hebr. 5, 7.

Der Vorgang würde nach dieser Auffassung einen vortrefflichen Beweis für den Engeldienst abgeben: er weinte und flehte zu ihm, Hos. 12, 5, vgl. Deut. 3, 23. Das ἀγωνίζεσθαι ἐν ταῖς προσευχαῖς, dessen in Col. 4, 12 in Anspielung auf unsere St. gedacht wird, würde dann neben Gott die Engel zum Gegenstande haben.

Wäre hier ein gewöhnlicher Engel zu verstehen, so würde

an einem Engel auch in Gen. 35, 9 ff. zu denken seyn. Denn von demselben Engel, mit dem Jakob kämpfte, sagt Hoseas, daß Jakob ihn zu Bethel gefunden habe: „und er kämpfte mit dem Engel und siegte ob, weinte und flehte zu ihm, zu Bethel fand er ihn und dort redete er mit uns" (Tarnov: nobiscum, qui in lumbis Jacobi haerebamus). Dann wäre auch ein gewöhnlicher Engel Jakob in Gen. 28, 10 ff. erschienen: denn an der Identität des Erscheinenden hier und dort läßt C. 35, 9 vgl. mit V. 7 nicht zweifeln. Daran aber kann nicht gedacht werden. Denn Jehova steht in C. 28, 13 den Engeln entgegen, welche auf der Leiter herauf= und herabsteigen.

In Gen. 48, 15. 16 heißt es von Jakob: „Und er segnete Joseph und sprach: der Gott, vor dem meine Väter gewandelt haben, Abraham und Isaac, und der Gott der mich weidet von jeher und bis auf den heutigen Tag, der Engel, der mich erlöset von allem Übel, segne die Knaben."

Zuerst erscheint Gott zweimal in der Ungeschiedenheit seines Wesens, dann noch speciell das Jakob und seiner Nachkommenschaft zugewandte Angesicht desselben.

Unter dem Engel kann hier nicht eine göttliche Ausstrahlung und Mission verstanden werden. Denn diese hat keinen permanenten Character. Hier aber wird von dem Engel der ganze Complexus der Bewahrungen Jakobs und der Segnungen über Ephraim und Manasse abgeleitet.

Ebenso wenig auch ein geschaffener Engel, wie Hofmann S. 87 annimmt: „Jakob nennt hier nicht dreimal Gott, sondern zweimal Gott, zuerst als den Gott seiner Väter, dann als den Gott seiner eignen Erfahrung, so aber, daß er in V. 16 statt Gottes den Engel nennt, der über ihm gewaltet, um damit die besondere Fürsorge zu bezeichnen, deren Gegenstand er gewesen."

Eine dreifache Nennung Gottes wird man schon nach der Analogie des dreifachen Segens Aharons in Num. 6, 24—26 erwarten. Ein geschaffener Engel könnte nicht in dieser Weise neben Gott genannt, ihm selbstständig beigeordnet werden. Nur ein solcher Engel kann gemeint seyn, der mit Gott durch Einheit des Wesens verbunden, dessen Thätigkeit unmittelbar mit der Gottes gegeben ist. Von großer Bedeutung ist hier namentlich der Singul. יברך. Er weist darauf hin, daß der Engel mit Gott durch unzertrennliche Einheit verbunden, daß sein Gebiet grade so weit ist, wie das Elohims*). Versteht man unter dem Engel einen geschaffenen, so ergibt sich die bedenkliche Folge, daß Gott in allen seinen Erweisungen unbedingt an die Vermittlung der niederen Engel gebunden sey. In der Geschichte, auf die Jakob zurückblickt, erscheinen die niederen Engel durchaus nicht bei allen Bewahrungen Jakobs als betheiligt, ihrer wird in seiner ganzen Geschichte nur zweimal gedacht, C. 28, 12. 32, 2. Endlich, der Engel kann nicht füglich ein Collectivum seyn, denn die ideale Person des Engels als Zusammenfassung der realen Mehrheit tritt uns sonst nirgends entgegen, vgl. zu Ps. 34, 8. Man müßte also an den Schutzengel Jakobs denken. Dagegen aber spricht, daß die Schrift von Schutzengeln des Einzelnen nirgends etwas weiß, dann auch die Pluralität der Engel, die zu Jakobs Schutze dienen, in C. 28, 12. 32, 2, während von einem einzelnen niederen Engel, der Jakob zum Schutze beigegeben, nirgends auch nur die geringste Spur vorkommt.

---

*) Diese Bedeutung des Singulars wurde schon von Novatianus im 3. Jahrh. de trinitate C. 15 bei Ode p. 1016 hervorgehoben: Usque adeo eundem angelum ponit, quem Deum dixerat, ut singulariter in exitu sermonis sui posuerit personam, de qua loquebatur, dicendo: benedicat pueros hos. Si enim alterum angelum voluisset intelligi, plurali numero duas personas complexus fuisset. Nunc unius personae singularem numerum in benedictione deposuit, ex quo eundem Deum atque Angelum intelligi voluit.

In Ex. 23, 20. 21 sagt Jehova zu den Kindern Israel: „siehe, ich sende einen Engel vor dir, daß er dich behüte auf dem Wege und dich bringe an den Ort, den ich bereitet. Hüte dich vor ihm und höre auf seine Stimme, empöre dich nicht gegen ihn, denn er wird eure Vergehungen nicht vergeben, denn mein Name ist in ihm."

Wie hier vor dem Engel gewarnt wird, weil er die Vergehungen des Volkes nicht vergeben werde, so heißt es in Jos. 24, 19 von dem höchsten Gotte: „Ihr werdet Jehova nicht dienen können, denn er ist ein heiliger (s. v. a. ein herrlicher u. hehrer) Gott, ein eifriger Gott ist er, nicht vergeben wird er eure Vergehungen und eure Sünden."

Der energische Character, der von dem Engel ausgehenden Reaction gegen alle Verletzungen seiner Ehre wird begründet durch die Worte: „denn mein Name ist in ihm." Der Name Gottes ist die Zusammenfassung seiner Thaten, seine geschichtlich bezeugte Herrlichkeit, sein Wesen in seiner geschichtlichen Entfaltung und Bezeugung, vgl. zu Ps. 23, 2. 48, 11. 83, 17. 19. 86, 11. Calvin: in ipso residebit gloria ac majestas mea. Zu vgl. ist, was im N. T. von Christo gesagt wird: ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ, Joh. 5, 19, ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα, V. 23, ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, Joh. 10, 30, ἵνα γνῶτε καὶ πιστεύσητε ὅτι ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, V. 38, οὐ πιστεύεις ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστι, 14, 10, καθὼς σὺ πάτερ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοὶ, 17, 21, ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, Col. 2, 9.

Es ist unmöglich, daß der Name Gottes einem Andern, Jes. 42, 8 mitgetheilt werde. Nur Dem kann der Name Gottes einwohnen, der mit ihm ursprünglich eines Wesens ist.

Ex. 32, 34, nachdem Israel sich durch den Kälberdienst versündigt hatte, sagt sein bisheriger Führer, Jehova = der Engel

Jehovas, er wolle sie nicht ferner selbst führen, sondern seinen Engel, מלאכי, vor ihnen hersenden: „denn ich (selbst) will nicht in deiner Mitte hinaufziehen, denn du bist ein hartnäckiges Volk, damit ich dich nicht verzehre auf dem Wege," C. 33, 3, vgl. 23, 21. Das Volk ist wegen dieser traurigen Nachricht ganz untröstlich, V. 4.

Die Drohung des Herrn wird unverständlich, der Schmerz des Volkes unbegreiflich, wenn man unter dem Engel in C. 23 einen gewöhnlichen Engel versteht. Alles dagegen wird klar und begreiflich, wenn man erkennt, daß in C. 23 von dem Engel des Herrn schlechthin die Rede ist, dem durch Einheit des Wesens mit ihm verbundenen, der, weil der Name Gottes in ihm, eben so energisch wie in der Bestrafung auch in der Heilsspendung ist, dagegen in C. 32, 34 von einem niederen Engel, der dem höchsten Offenbarer Gottes als sein Begleiter und Sendbote beigeordnet ist, im Buche Daniel unter dem Namen Gabriel erscheinend, wie der Engel des Herrn unter dem Namen Michael.

Wegen der aufrichtigen Reue des Volkes und wegen der Fürbitte des Mose's nimmt der Herr die Drohung zurück, und spricht in C. 33, 14: mein Angesicht soll gehen. „Er aber sprach zu ihm: wo nicht dein Angesicht gehet, so führe uns nicht von dannen herauf."

Dafür, daß durch פנים, Angesicht, hier die Person bezeichnet wird, Gesenius: facies alicujus saepe est aliquis praesens, Jemand in Person, spricht 2 Sam. 17, 11: „dein Antlitz geht in den Krieg," Michaelis: tuque ipse praesens sis, non dux tantum aliquis exercitui, ebenso Deut. 4, 37, wo בפניו in seiner persönlichen Gegenwart: er hat dich herausgeführt mit seinem Angesichte, mit seiner großen Kraft aus Ägypten.

Die Sache ist offenbar in C. 33, 14. 15 dahin zurückgekehrt, wo sie in C. 23, 20. 21 gewesen war. Das Angesicht des Herrn hier ist sein Engel dort. Es darf daher dort nicht

an einen niederen Engel, es darf nur an den Engel gedacht werden, der mit dem Herrn durch Einheit des Wesens verbunden ist.

Der Zusammenhang zwischen dem Angesichte des Herrn hier und dem Engel, in dem der Name des Herrn in C. 23, wird noch mehr in's Licht gestellt durch Jes. 63, 8. 9: „Und er (Jehova) ward ihr Heiland. In aller ihrer Bedrängniß (waren sie) nicht bedrängt, und sein Angesichtsengel erlöste sie, in seiner Liebe und in seiner Schonung kaufte er sie los, und hob sie und trug sie alle Tage der Ewigkeit.“ Der Angesichtsengel dort, ein Ausdruck, der schon durch seine Dunkelheit auf eine Grundst. zurückweist und zwar in den Mosaischen Büchern, da es sich um Thatsachen handelt, über welche in diesen der authentische Bericht gegeben wird, ist aus einer Combination von Exod. 23, 20 geflossen, woraus der Engel, und von C. 33, 14, woraus das Angesicht. „Der sein Angesicht sieht,“ wie mehrere erklären wollen, sagt zu wenig. Es wird im Zusammenhange ein Ausdruck verlangt, wodurch der Engel ganz auf die göttliche Höhe erhoben wird. Da in Exod. C. 33, 14 Jehovas Angesicht s. v. a. Jehova in Person ist, so kann der Angesichtsengel nur der seyn, in welchem Jehova in Person erscheint, im Gegensatze gegen die niederen erschaffenen Engel. Der Angesichtsengel = dem Engel, in dem der Name des Herrn.

Da Josua mit dem Heere vor Jericho steht, verzweifelnd im Angesichte der stark befestigten Stadt; erscheint ihm ein Mann mit gezogenem Schwerte. Auf Josuas Frage, ob er Freund oder Feind sey, antwortet er in C. 5, 14: Nein, denn ich bin der Fürst des Heeres Jehovas, שר צבא יהוה, jetzt bin ich gekommen. Dieser Fürst des Heeres Jehovas legt sich in V. 15 göttliche Ehre bei, indem er, ebenso wie der Engel des Herrn

in Ex. 3, Josua befiehlt die Schuhe auszuziehen, weil der Ort, wo er stehe, heilig sey. In C. 6, 2 wird er Jehova genannt. Denn daß man dort nicht mit Einigen Ausll., an eine auf andere Weise Josua zu Theil gewordene göttliche Offenbarung denken dürfe, geht daraus hervor, daß die Erscheinung des Fürsten, der erst hier Josua Befehle ertheilt, alsdann keinen rechten Zweck haben würde. In C. 5 würden die Aufträge fehlen, in C. 6 der Bericht über die Erscheinung.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß unter dem Heere des Herrn die himmlischen Heerschaaren zu verstehen sind, und Hofmann (S. 291) hat nicht wohlgethan in Erneuerung einer längst widerlegten Ansicht einiger älteren Ausll. (Calvin, Masius) zu behaupten, das Heer des Herrn sey das „am Beginn seiner Kriegsarbeit stehende Israel," der Fürst dieses Heeres ein niederer Engel.

Das Heer des Herrn können nicht die Israeliten seyn, im Gegensatz gegen das gleich an der Schwelle der Offenbarung in Gen. 2, 1 und gewöhnlich (Gen. 32, 2. 1 Kön. 22, 19. Neh. 9, 6. Ps. 103, 21. 148, 2, vgl. 2 Kön. 6, 27) so genannte, das irdische unendlich an Herrlichkeit überstrahlende Heer, von dem der Herr den Namen Jehova Zebaoth führt.

Nur an zwei vereinzelten Stellen des Pent. wird die Benennung, die eigentlich von den himmlischen Heerschaaren Gottes gilt, auf die irdischen übergetragen, um auf ihre das Gemüth erhebende Correspondenz mit den himmlischen hinzuweisen. An der ersten dieser St. Exod. 7, 4 ist nicht schlechthin von dem Heere des Herrn die Rede, sondern es wird ausdrücklich gesagt, welches Heer gemeint ist: „und du führest heraus meine Heere, mein Volk, die Kinder Israel." Diese nähere Bestimmung gehört auch der zweiten St. Exod. 12, 41 mit an, die sich auf sie zurückbezieht.

Unerklärlich ist bei der Auffassung von Hofmann das:

jetzt bin ich gekommen*). Der Fürst des Heeres des Herrn bezeichnet mit seinem Kommen Alles als abgethan. War er nur der Befehlshaber Israels, ein niederer Engel, so leistete sein Kommen keine vollkommene Bürgschaft für den Erfolg. Seine beschränkte Macht konnte durch eine höhere überboten werden.

Ist der Fürst des Heeres Jehovas der Engelfürst, so liegt es fern, die göttliche Ehre, die von ihm verlangt und die ihm gewährt wird, auf den Sendenden im Gegensatze gegen den Gesandten zu beziehen: je höher die Würde desto nothwendiger die Abgränzung. Wird die Ehre ihm zugetheilt, so muß er des göttlichen Wesens theilhaftig seyn.

Jesus bezeichnet sich nicht undeutlich als den Heeresfürsten des Herrn an u. St. in Matth. 26, 53: ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι ἄρτι παρακαλέσαι τὸν πατέρα καὶ παραστήσει μοι πλείους ἢ δώδεκα λεγεῶνας ἀγγέλων.

Die Stelle reicht allein hin, die Ansicht von dem Engel des Herrn als einer bloßen göttlichen Ausstrahlung und Mission zu nichte zu machen. Auch die Ansicht von dem niederen Engel wird an ihr zu Schanden, da der Engel des Herrn hier als über alle niederen Engel erhaben erscheint.

So war also schon in der Mosaischen Zeit die wichtigste Grundlage für die Lehre von Christo gewonnen. Wer das allgemeine Verhältniß erkannt hat, in dem die Bücher Mose's zu der späteren Entwickelung der Lehre stehen, der wird es von vorn herein für undenkbar halten, daß dem anders sey, der wird also den keimartigen Anfängen, statt sich möglichst abwehrend gegen sie zu verhalten, mit Liebe und Sorgfalt nachgehen.

---

*) S. Schmid: jam veni cum exercitu meo coelesti bellum cum Cananaeis aggressurus et te populumque tuum adjuturus. Age igitur te mecum para ad bellum, quod quomodo suscipere debeas tibi nunc exponam, C. 6, 2 sq.

Erst spät, bei Maleachi (C. 3, 1), finden wir die Lehre von dem Engel des Herrn ausdrücklich mit der von Christo in Verbindung gesetzt. Allein Erkenntnisse in Bezug auf das göttliche Wesen des Messias finden sich schon viel früher, und wir dürfen gewiß nicht annehmen, daß die Lehre von dem Engel des Herrn und die von einem wahrhaft göttlichen Heilande neben einander hergegangen seyen, ohne daß mannigfache Ahnungen ihres so nahe liegenden innigen Zusammenhanges in den Gemüthern lebendig gewesen wären.

Die Verheißung in 2 Sam. C. 7.

Die Messianische Verkündung geht, wie wir sahen, weit über die Zeit Davids hinaus. Schon in der Genesis nahmen wir sie in immer steigender Bestimmtheit wahr — zuerst die Verheißung, daß die Nachkommenschaft des Weibes überhaupt den Sieg über das Reich des Bösen davon tragen werde, dann die Ableitung des Heiles von den Semiten, aus ihnen dann wieder Abraham, aus seinen Söhnen Isaac, aus dessen Söhnen Jakob hervorgehoben, endlich unter Jakobs zwölf Söhnen Juda als der Träger der Herrschaft, als derjenige bezeichnet, von dem zuletzt der herrliche König ausgehen werde, dessen friedliche Herrschaft sich über alle Völker der Erde erstrecken soll.

War bisher nur der Stamm bezeichnet, unter dem eine unvergängliche Herrschaft ihren Sitz aufschlagen und aus dem zuletzt der Heiland hervorgehen sollte, so wurde unter David auch die Bestimmung der Familie hinzugefügt. Dies geschah in der prophetischen Verkündung, welche der Herr durch den Propheten Nathan an David ergehen ließ, 2 Sam. 7, als er den Ent-

schluß gefaßt hatte, dem Herrn statt des bisherigen beweglichen heiligen Zeltes einen stehenden Tempel zu erbauen.

V. 1. Und es geschah, daß der König in seinem Hause saß und der Herr ihm Ruhe gewährt hatte von allen seinen Feinden ringsum. V. 2. Und es sprach der König zu Nathan dem Propheten: siehe ich wohne in einem Cedernhause und die Lade Gottes wohnet unter den Teppichen. Es fragt sich hier, in welche Zeit die Thatsache zu setzen ist. Die Antwort ist: in die Zeit nicht lange nachdem David die Herrschaft über ganz Israel angetreten hatte. Darauf führt die Stellung, welche der Bericht einnimmt und zwar in der Chronik ebenso wie in den Büchern Sam. Nur auf zwingende Gründe hin könnten wir die naheliegende Annahme aufgeben, daß die Erzählung, in der auf Davids Thronbesteigung sogleich die Eroberung Jerusalems, auf diese die Erbauung seines Palastes, darauf die Einholung der Bundeslade, dann die Sorge Davids für ein festes Heiligthum folgt, sich der Reihenfolge der Begebenheiten anschließt. Wir können daran um so weniger zweifeln, da ausdrücklich gesagt wird, daß die Kriege und Siege Davids, über welche in C. 8 berichtet wird, in die Zeit nach dem in C. 7 Berichteten fallen, vgl. C. 8, 1. Daß die Eroberung Jerusalems und die Erbauung des Palastes Davids in die Zeit bald nach seiner Thronbesteigung gehören, liegt klar vor und wird allgemein anerkannt. Daß aber die Sorge Davids für ein festes Heiligthum in ihm gleich nach Vollendung seines Palastes lebendig wurde, wird in 1 Chron. 17, 1 ausdrücklich gesagt. Statt des כי ישב hier in V 1. heißt es dort כאשר ישב, so wie oder sobald als er wohnte. An eine spätere Zeit werden wir auch deshalb nicht denken dürfen, da der Eifer Davids für das Haus des Herrn in innigem Zusammenhange stand mit der Frage nach der Dauer seines eignen Hauses, die ihm durch das Schicksal Sauls so nahe

gelegt war und die sein Gemüth schon früh beschäftigen mußte. Erhielt er die göttliche Sanction für den Bau des Tempels, so war eben damit auch jene Frage beantwortet. Nach V. 12 ferner war, wie es scheint, zu der Zeit, da David die Verheißung zu Theil wurde, Salomo noch nicht geboren, und daß die Verheißung bereits in den Anfängen seiner Regierung an ihn erging, darauf führt auch der Umstand, daß die Beziehungen auf sie in den Psalmen Davids so weit verzweigt sind. — Gegen die Annahme eines so frühen Zeitpunctes hat man nur das Eine geltend gemacht, daß die Thatsache hier in die Zeit gesetzt werde, da der Herr David Ruhe gewährt hatte von allen seinen Feinden ringsum. Allein daß die Ruhe eine definitive war, wird mit keinem Worte gesagt und das Gegentheil wird schon dadurch angedeutet, daß die Chronik der Ruhe Davids vor seinen Feinden gar nicht gedenkt, und erhellt bestimmt aus C. 8, 1. In 1 Chron. 14, 17 heißt es nach der Erzählung von Davids Besiegung der Philister, über welche in den Büchern Samuelis vor C. 7 berichtet wird (2 Sam. 5, 17—25): „Und der Name Davids ging aus in alle Länder, und der Herr gab seinen Schrecken über alle Heiden." David selbst mochte dies vorläufige Resultat, um so bedeutender, da die Philister geraume Zeit hindurch die gefährlichsten Feinde Israels gewesen, für ein definitives halten, diesen Waffenstillstand für einen Frieden, mochte nicht ahnen, daß die schwersten Kriege ihm noch bevorstanden. Da faßte er nun die St. Deut. 12, 10. 11 in's Auge, in der die Erwählung des Ortes, da der Herr seinen Namen wohnen läßt, in Verbindung gesetzt wird mit der Gewährung der Ruhe von allen Feinden ringsum. Er meinte, daß in den vorliegenden Umständen eine Aufforderung an ihn enthalten sey, dem Herrn ein festes Heiligthum zu errichten*).

*) S. Schmid: Ille aliquam necessitatem ex verbo dei sibi incumbere putavit, eo quod reipubl. pacem dedisset, regiam constituisset

Daß die Voraussetzung, von der er dabei ausging, eine irrige sey, zeigte aber gar bald der Erfolg, vgl. C. 8, 1. Die stillschweigende Berichtigung von Davids Irrthum haben wir in 1 Kön. 5, 17. 18: „Du kennst David, meinen Vater, daß er nicht bauen konnte ein Haus dem Namen des Herrn seines Gottes wegen des Krieges, damit sie ihn umgaben, bis der Herr sie gab unter seine Fußsohlen. Und jetzt gab der Herr, mein Gott, mir Ruhe ringsum, und ist kein Widersacher und kein böses Begegniß." Erst unter Salomo trat der in Deut. 12 vorhergesehene Zeitpunct wahrhaft ein, vgl. 1 Chron. 22, 9.

V. 3. Und Nathan sprach zu dem Könige: gehe und thue alles, was in deinem Herzen, denn der Herr ist mit dir. V. 4. Und es geschah in dieser Nacht, da kam das Wort des Herrn an Nathan und sprach: V. 5. Gehe hin und sage zu meinem Knechte David: „solltest du mir ein Haus bauen, daß ich darin wohne."

In V. 5 wird die Frage hingestellt, um deren Beantwortung es sich handelt. In V. 6 beginnt die Exposition mit כִּי, das sich auf das Ganze derselben bezieht und nicht bloß auf den nächstfolgenden Satz. Bisher hat der Herr keinen festen Tempel gehabt, V. 6, und auch keinen verlangt und gewollt, V. 7. Jetzt ist David durch die Gnade des Herrn zum Fürsten über Israel erhoben, V. 8, und der Herr hat ihm herrlich beigestanden, V. 9, und durch ihn seinem Volke mächtig geholfen, V. 10. Zu dieser bereits ertheilten Gnade, daß durch ihn zuerst seit dem Anfange der Richterperiode dem Volke Ruhe gewährt ist von allen seinen Feinden ringsum, fügt der Herr eine zweite hinzu: er kündigt ihm an, daß er ihm ein Haus machen wird,

---

familiamque suam, ut nihil superesse videretur nisi ut templum Jehovae etiam exstrueretur.

V. 11. Wenn David stirbt, so wird sein Same seinen Thron einnehmen und in der Herrschaft befestigt werden, V. 12. Er wird dem Herrn ein Haus bauen, und dieser festigt ewig den Thron seiner Herrschaft, V. 13—16.

Also der Eifer Davids um das Haus des Herrn wird anerkannt, vgl. Ps. 132, 1. Ebenso die Richtigkeit seiner Voraussetzung, daß mit seiner Erhebung zum Fürsten über Israel die Erbauung des festen Tempels Hand in Hand geht. Die erste Antwort Nathans bleibt als richtig stehen, nur wird sie näher bestimmt und modifizirt. David soll das Haus bauen, aber nicht persönlich, sondern in seinem Samen und nachdem der Herr ihm vorher dem Anfange nach seine Verheißung erfüllt hat, daß er ihm ein Haus machen will.

Warum durfte David selbst dem Herrn das Haus nicht bauen? Hier erhalten wir auf diese Frage gar keine Antwort. In 1 Kön. 5, 17, in der Botschaft Davids an Hiram, wird nur ein äußerlicher Grund angegeben, David sey durch die vielen Kriege verhindert worden dem Herrn ein Haus zu bauen. Den tiefsten Grund konnte der Heide nicht fassen. Er ist enthalten in den Worten, die David nach 1 Chron. 28, 3 zu dem Volke sprach: „Und Gott hat mir gesagt: Du sollst kein Haus bauen meinem Namen, denn du bist ein Mann des Krieges und hast Blut vergossen," und nach 1 Chron. 22, 8 zu Salomo: „Du hast viel Bluts vergossen und große Kriege geführt, du sollst meinem Namen nicht ein Haus bauen, weil du so viel Blutes hast auf die Erde vergossen vor mir," ein Aufschluß, der David erst in späterer Zeit als Ergänzung zu der an ihn durch Nathan ergangenen göttlichen Mittheilung zu Theil geworden seyn kann. Denn die blutigsten Kriege wurden von David erst nach der Offenbarung in 2 Sam. 7 geführt. Man wird nicht daran denken dürfen, daß diese Worte einen Tadel gegen David aussprechen, daß ihm die Erlaubniß zum Tempelbau wegen persön-

licher Unwürdigkeit versagt werde. David stand in einem innigeren Verhältnisse zu Gott, wie Salomo. Die Kriege, die er führte, waren Kriege des Herrn, 1 Sam. 25, 28. Wie David selbst sie ansah, daß er sich seiner göttlichen Mission dazu bewußt war, zeigt z. B. Ps. 18. Es war der Herr, der seine Hände streiten lehrte, V. 35, der ihm Rache gab und Völker unter ihn zwang, V. 48. In den Stellen 1 Chron. 22, 8. 28, 3 selbst ist kein Wort des Vorwurfs gegen David enthalten. Das vor mir in der ersteren führt vielmehr darauf, daß David in seinen Kriegen nur als Knecht des Herrn zu betrachten ist, Michaelis: Coram me, tanquam summo istarum gentium judice et me jubente. Der Grund ist vielmehr ein symbolischer. Der Krieg, so nothwendig er unter Umständen für das Reich Gottes ist, wie ja auch der Heiland sagt, er sey (zunächst) nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, ist doch nur etwas accidentelles, durch das menschliche Verderben Gebotenes. Die eigentliche Natur des Reiches Gottes ist der Friede. Als der Fürst des Friedens erscheint der Herr der Kirche schon im A. T. Jes. 9, 5. Des Menschen Sohn ist nach Luc. 9, 56 nicht kommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erretten. Um diese Anschauung von Wesen und Aufgabe der Kirche den Gemüthern nahe zu bringen, durfte der Tempel, das Symbol der Kirche, nicht von dem Krieger David, er mußte von Salomo, dem Friedlichen, dem Manne der Ruhe, 1 Chron. 22, 9, erbaut werden.

V. 6. Denn ich wohnte nicht in einem Hause von dem Tage an, da ich herauf führte die Kinder Israel aus Ägypten und bis auf diesen Tag und habe gewandelt in Hütte und Wohnung. V. 7. In allem, das ich gewandelt habe unter allen Kindern Israels, habe ich ein Wort geredet mit einem der Stämme Israels, denen ich gebot zu weiden mein Volk Israel

und gesagt: warum bauet ihr mir nicht ein Cedernhaus? Nach mehreren Ausll. sollen diese Worte den Trost für David wegen der Verzögerung des Tempelbaus enthalten. Daß Gott des Tempels nicht bedürfe, daß er sich aus seiner Erbauung nicht viel mache, das erhelle daraus, daß er bisjetzt noch nie darauf gedrungen. Das steht aber in schlechtem Einklang mit der hohen Bedeutung, welche David nach wie vor der Erbauung des Tempels beilegt, mit den großartigen Anstrengungen Salomos für dieselbe, mit dem frohlockenden Worte, welches der letztere nach vollbrachtem Werke in 1 Kön. 8, 13 spricht: „Gebaut habe ich eine Stätte der Wohnung für dich, eine Stätte, da du wohnest ewiglich." Auf die richtige Spur führt uns die Vergleichung von 1 Kön. 8, 16—20. Danach wird hier die Vordavidische Zeit in Gegensatz gestellt gegen die Davidische, vgl. das עתה jetzt, in V. 8. Bisher trug alles einen provisorischen Charakter, das Regiment und also auch das Heiligthum. Jetzt, da mit David, dem der Herr, anders wie den Richtern und Saul, ein Haus machen wird, das definitive Regiment ins Leben getreten, soll auch das definitive Heiligthum erbaut werden, obgleich nicht David selbst es gründen soll, sondern erst sein Same*). —

*) In 1 Kön. 8, 16 referirt Salomo also, was in Bezug auf das Haus des Herrn in 2 Sam. 7 zu David gesprochen worden: „seit dem Tage, da ich heraufführte mein Volk, Israel, aus Ägypten, habe ich nicht erwählt eine Stadt aus allen Stämmen Israels zu bauen ein Haus, daß mein Name dort sey; und ich erwählte David, daß er sey über mein Volk Israel." Den Commentar bildet die Parallelst. 2 Chron. 6, 5. 6: „Und nicht erwählte ich einen Mann, daß er Fürst sey über mein Volk Israel. Und ich erwählte Jerusalem, daß mein Name dort sey und wählte David, daß er über mein Volk Israel sey." Die Erwählung Jerusalems zum Orte des Heiligthums ist, da David dort residirte, in der in 2 Sam. 7 verkündeten Erwählung Davids miteingeschlossen. Danach nun ist in 1 Kön. 8, 16 hinzuzudenken: Und im Zusammenhange mit dieser Erwählung soll David (der Davidische Stamm) mir am Orte seines Sitzes ein Haus bauen. Die Vulg. richtig: sed elegi. Salomo fährt dann fort V. 17: „Und es war im Herzen Davids, meines Vaters (nämlich bevor er diese göttliche Offenbarung erhielt) zu bauen ein Haus

Das: ich habe gewandelt — eig. ich war wandelnd, immerfort am Wandeln — in Hütte und Wohnung, weist darauf hin, nicht bloß, daß der Herr in einem tragbaren Heiligthum wohnte, sondern auch, daß der Ort dieses Heiligthums mehrfach gewechselt wurde — die verschiedenen Stationen in der Wüste, dann Gilgal, Silo, Nob, Gibeon. Der Wechsel der Bleibstätte wird noch bestimmter hervorgehoben in dem Nebentext 1 Chron. 17, 5: „und ich war aus Zelt in Zelt und aus Wohnung in Wohnung," ging aus dem einen Zelt in das andere über, aus der Wohnung Silos z. B. in die Wohnung Nobs, wobei außer Acht gelassen wird, ob das Zelt materiell dasselbe war oder nicht. — Statt: mit einem der Stämme Israels, heißt es in 1 Chron. 17, 6: „mit einem der Richter Israels," ein Nebentext, der sehr gut zur Erläuterung des Haupttextes dient. Die Stämme kommen nach den Richtern in Betracht, die in dem Buche der Richter immer als Richter in Israel erscheinen und dem Stamme, aus dem sie hervorgingen, ein temporäres Übergewicht verschafften *). Das angefochtene שבטי wird auch durch 1 Kön. 8, 16 gesichert, vgl. noch Ps. 78, 67. 68. — Der Grund, daß an keinen dieser Stämme ein solches Wort erging, ist der, daß das Uebergewicht keines dieser Stämme ein bleibendes war, die Erwählung aller nur eine temporäre. Das Fortbestehen des Zelttempels sollte darauf hinweisen, daß der Zustand überhaupt

---

dem Namen des Herrn, des Gottes Israels. V. 18. Und der Herr sprach zu David, meinem Vater: daß du im Sinne hast meinem Namen ein Haus zu bauen, hast du wohlgethan, daß du solches vornahmst. V. 19. Und du sollst nicht bauen das Haus, sondern dein Sohn, der aus deinen Lenden hervorgeht, er soll das Haus bauen meinem Namen."

*) Schmidt: Utrumque recte habet tribuum et cum judicibus. Nam tribus sumuntur cum judicibus ex tribubus singulis oriundis, et vicissim judex cum tribu sua paterna. Et ita rem accipiendam esse, patet hinc, quia in Chronicis, cum de judice sermo est, tamen in plurali dicitur: quare non aedificastis etc., scil. tu judex cum tribu tua.

ein provisorischer, daß noch eine neue Ordnung der Dinge bevorstand. Die Errichtung des festen Heiligthums sollte Hand in Hand gehen mit der Errichtung eines bleibenden gottbegnadeten Königthums. Es war für Saul eine üble Vorbedeutung, daß auch unter ihm die Errichtung eines festen Heiligthums gar nicht in Frage kam. Auf die innige Verbindung von Königthum und Heiligthum weist auch der Schluß von Ps. 78 hin.

V. 8. Und jetzt sollst du also sagen zu meinem Knechte David: also spricht der Herr der Heerschaaren: ich nahm dich von der Hürde*), hinter den Schafen weg, daß du Fürst seyst über mein Volk Israel. V. 9. Und ich war mit dir in allem deinem Wandel; und rottete aus alle deine Feinde vor dir; und machte dir einen großen Namen, wie der Name der Großen, welche auf der Erde. V. 10. Und ich gab Raum meinem Volke Israel und pflanzte es und es wohnet an seiner Stelle; und es wird nicht mehr erschrecken; und nicht werden die Söhne des Unrechtes ferner es bedrängen, wie im Anfange. Es werden hier sieben göttliche Wohlthaten aufgezählt, eine in V. 8, die Grundwohlthat, und je drei in V. 9. 10, in V. 9 was der Herr David, in V. 10 was er durch ihn Israel gegeben. Diese Wohlthaten sind ebenso viele Symptome, daß nun an die Stelle der provisorischen Ordnung die definitive getreten, daß nun bald auch auf das bewegliche Heiligthum das feste folgen wird. — In dem ersten Gl. von V. 10, was das Volk durch David bereits erhalten hat, in dem zweiten und dritten, was ihm fortwährend durch ihn zu Theil werden wird. Den Commentar bildet Ps. 89, 22—24, wo es von David heißt: „Mit dem soll meine Hand beständig

---

*) Daß das נוה, eig. Wohnung, Aufenthalt, hier wie öfter, von der Hürde steht, zeigt die Vgl. der abhängigen St. Ps. 78, 70.

seyn, auch mein Arm ihn stärken. Nicht soll ihn drängen der Feind, und der Ungerechte soll ihn nicht plagen. Und ich zermalme vor ihm seine Wiedersacher, und seine Hasser will ich schlagen."

V. 11. **Und von dem Tage an, da ich Richter verordnet habe über mein Volk Israel, habe ich dir Ruhe gegeben vor allen deinen Feinden. Und es verkündet dir der Herr, daß der Herr dir ein Haus machen wird.** Der erste Theil des V. faßt die früher aufgezählten Wohlthaten zusammen, der zweite fügt eine andere hinzu, die jedoch mit jenen früheren im innigen Zusammenhange steht. Daß der Herr zuerst David und in ihm dem Volke Ruhe gab, war ein Zeichen seiner Erwählung, die sich auch weiterhin in der Sorge für sein Geschlecht äußern mußte. Daß die Verheißung: der Herr wird dir ein Haus bauen, für David eine Gebetserhörung war, ersehen wir aus Ps. 21, 3. 5. 61, 6. 138, 3. Auch der Gedanke an den Tempelbau war eine Frage an den Herrn, ob er im Einklange mit seinem bisherigen Verfahren seinem Hause, anders wie dem Hause Sauls, Bestand verleihen werde.

V. 12. **Wenn deine Tage voll sind und du liegest bei deinen Vätern, so mache ich aufkommen deinen Samen nach dir, der von deinem Leibe kommt, und befestige sein Reich.** Das הקים bezeichnet nicht den Anfang des Daseyns, sondern die Erhebung zur Königlichen Würde. Der **Same** bezeichnet die Nachkommenschaft, die aber auch aus Einem bestehen oder sich in einem einzelnen Individuum darstellen kann. In dem Nebenterte 1 Chron. 17, 11 heißt es: „deinen Samen, welcher aus deinen Söhnen seyn wird," **Luther**: der deiner Söhne einer seyn soll. Das: ich befestige sein Reich, wurde z. B. in der Vergeblichkeit der Machinationen Adonijas offenbar. Daß wir die Erfüllung unseres Ausspruches in der Geschichte Salomos zu suchen haben, an dem die Differenz des

Hauses Davids von dem Hause Sauls zuerst offenbar wurde, (die zweite Stufe in V. 13: hier bloß ich befestige, dort ich befestige ewiglich) zeigt 1 Kön. 8, 20, wo Salomo spricht: „Und der Herr hat erfüllt sein Wort, das er geredet. Denn ich bin aufkommen an meines Vaters David Statt, und sitze auf dem Stuhle Israels, wie der Herr geredet hat," vgl. 1 Kön. 2, 12: „Und Salomo saß auf dem Throne Davids seines Vaters und sein Reich ward sehr befestigt."

V. 13. Er wird ein Haus bauen meinem Namen, und ich befestige den Thron seines Reiches bis in Ewigkeit. Die Befestigung im Allgemeinen, von der in V. 12 die Rede, geht der Erbauung des Tempels voran, die ewige Befestigung hier folgt der Erbauung des Tempels oder geht mit ihr Hand in Hand. Daß das erste Gl. sich zunächst auf den von Salomo unternommenen Tempelbau bezieht, liegt am Tage, vgl. 1 Kön. 5, 19, wo Salomo: „siehe ich gedenke zu bauen ein Haus dem Namen des Herrn meines Gottes, wie der Herr geredet hat zu David meinem Vater und gesprochen: dein Sohn, den ich an deiner Statt geben werde auf deinen Thron, der wird das Haus bauen meinem Namen." Doch werden wir nicht bei demjenigen stehen bleiben dürfen, was Salomo als Individuum für das Haus des Herrn that. Der Bau des Hauses geht hier Hand in Hand mit der Ewigkeit des Reiches. Wir erwarten also, daß es sich nicht um einen Bau von beschränkter Dauer handeln werde. Wenn es sich um einen vergänglichen Bau handelte, so hätte ein solcher ja auch schon in der Richterperiode errichtet werden könne. Das Gegentheil erhellt noch bestimmt aus 1 Kön. 8, 13, wo Salomo bei der Einweihung des Tempels spricht: „Gebaut habe ich eine Stätte der Wohnung für dich, eine Stätte, da du wohnest ewiglich." Geht hienach mit der Ewigkeit des Reiches von Davids Geschlecht die Ewigkeit des von ihm zu bauenden Tempels Hand in Hand, so kann die

Zerstörung desselben nur eine temporäre seyn, zusammenhängend mit Abfall und Strafe des Davidischen Geschlechtes, wovon V. 14. 15 die Rede, oder wenn sie eine definitive ist, nur die Form betreffen. Wenn der Bau des Tempels in Trümmer zerfällt, so kann die Wiederherstellung desselben immer nur von dem Davidischen Geschlechte ausgehen, dessen innige Verkettung mit dem Hause des Herrn durch das lokale Verhältniß der Königsburg zu dem Tempel abgebildet wurde. Unter dem Ausspruche: er wird ein Haus bauen meinem Namen, war somit auch der Tempelbau unter Serubabel begriffen. Es war unmöglich, daß der zweite Tempel anders als unter Leitung von Davids Geschlecht gebaut wurde. Aber wir müssen noch weiter gehen. Die Wesenheit des Tempels besteht darin, daß er Symbol, Verkörperung des Reiches Gottes unter Israel ist. Der eigentliche Gedanke unserer Stelle ist der, daß fortan das Reich Davids und das Reich Gottes innig und unzertrennlich mit einander verkettet seyn soll. Hienach ist als die dritte Phase in der Erfüllung unseres Ausspruches Joh. 2, 19 zu betrachten: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν, vgl. in Bezug auf den Sinn dieser St. und die symbolische Bed. von Stiftshütte und Tempel, Beiträge 3 S. 631 ff. Von der Kirche kommt das Haus Gottes vor in V. 14 des Nebentextes, im Parallelismus mit dem Reiche Gottes, wie schon in Num. 12, 7 *). Im N. T. ist dieser Sprachgebrauch ein ganz gewöhnlicher, vgl. 1 Tim. 3, 15. 2 Kor. 6, 16. Hebr. 3, 6. In den beiden ersten Phasen des Salomonischen Tempelbaues besteht das Haus zunächst aus gewöhnlichen Steinen, obgleich auch da hinter dem Materiellen das Geistliche verborgen ist, bei der dritten Phase wird das Materielle ganz abgestreift, da ist

---

*) Michaelis: Sicut etiam domus Davidis in praecedentibus non est lapidum aut lignorum congeries, sed hominum congregatio.

das Haus ein rein geistliches, bestehend aus lebendigen Steinen 1 Petr. 2, 5. — Daß das: bis in Ewigkeit, im zweiten Gliede im strengen und vollen Sinne zu nehmen ist, zeigt schon die dreifache Wiederholung. Ebenso die Vergleichung der zahlreichen abgeleiteten St., in denen stets die Dauer der Davidischen Herrschaft als eine unbedingt schrankenlose erscheint. In Ps. 89 z. B., wo die Verheißung wiederholt wird, entspricht dem: bis in Ewigkeit in V. 30 das: „wie die Tage des Himmels,“ in V. 37 das: „wie die Sonne,“ in V. 38 das: „wie der Mond.“ Auf die schließliche Erfüllung unseres Ausspruches weisen die Worte des Engels an Maria hin in Luc. 1, 32. 33: οὗτος ἔσται μέγας (vgl. V. 9 hier) καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται (vgl. V. 14) καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος.

V. 14. Ich will ihm Vater seyn und er soll mir Sohn seyn. Wenn er fehlet, so züchtige ich ihn mit Menschenruthe und mit Schlägen der Menschenkinder. V. 15. Und meine Huld wird nicht weichen von ihm, wie ich sie weichen ließ von Saul, den ich vor dir habe weggenommen. Wo Gott im A. T. als Vater bezeichnet wird, da wird in der Regel hingewiesen auf die höchste Innigkeit seiner Liebe, ähnlich der des Vaters zu dem Sohne, vgl. zu Ps. 2, 7. Daß die Sohnschaft Gottes auch hier diese Bedeutung hat, zeigt das gleich Folgende, wo als Ausdeutung die Verheißung unzerstörbarer Liebe sich anschließt. Die höchste Innigkeit des Verhältnisses, wie sie hier ausgesagt ist, kann nicht zwischen Gott und einem bloßen Menschen bestehen. Nur wenn der Davidische Stamm in Christo gipfelte, konnten die Worte ihre volle Wahrheit erhalten. Darauf weist die Anführung in Hebr. 1, 5 hin: τίνι εἶπέ ποτε τῶν ἀγγέλων· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, καὶ πάλιν ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς

πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν. Welchen tiefen Gehalt die Worte in sich bergen, das erhält schon aus der Ausführung in Ps. 89, 26: „Und ich lege auf das Meer seine Hand, und auf die Ströme seine Rechte. Er wird mich nennen also: du bist mein Vater, mein Gott und der Fels meines Heiles. Auch will ich zum Erstgebornen ihn machen, zum Höchsten über die Könige der Erde.“ Danach ist mit der Sohnschaft Gottes die Weltherrschaft gegeben, die auch in Ps. 2, 7—9 als unzertrennlich mit der Sohnschaft verbunden erscheint. — Wenn das Geschlecht Davids sich versündigt, so soll es mit Menschenruthen und mit Schlägen der Menschenkinder gezüchtigt werden. Das verderbte Thun, das Wandeln auf den Wegen des Übertreters wird in Ps. 17, 4 ohne weiteres als das Thun des Menschen bezeichnet, vgl. 1 Sam. 24, 10. Hos. 6, 7. Hi. 31, 33. 23, 12. Danach sind Menschenruthen, Schläge der Menschenkinder, Strafen, denen alle Menschen, weil alle Sünder, unterworfen sind, über die kein Mensch sich verwundern darf. Die Gnade soll David, den Davidischen Stamm, diesem allgemeinen menschlichen Lose nicht entnehmen, für ihn nicht ein Freibrief zum Sündigen seyn. Die Milderung folgt in V. 15, wo das Ende zum Anfange: ich will ihm Vater seyn, zurückkehrt. Diese ist aber nicht dahin mißzuverstehen, als bezöge sie sich auf die Individuen, gegen die Natur der Sache, gegen 1 Chron. 28, 9, wo David zu Salomo: „wenn du ihn suchest, so wird er dir gefunden werden, und wenn du ihn verlässest, wird er dich verstoßen für immer,“ und gegen die Geschichte, nach der über die abtrünnigen Mitglieder des Davidischen Stammes vernichtende Gerichte ergingen, sondern der Gegensatz ist der der Heimsuchung der Sünde an den Individuen und der dem Geschlechte stets bleibenden Gnade, wodurch die göttliche Verheißung zu einer unbedingten erhoben wird. Den Commentar haben wir in Ps. 89, 31 ff.: Wenn seine Söhne verlassen mein Gesetz und in

meinen Rechten nicht wandeln. — — So suche ich heim mit der Ruthe ihren Frevel, und mit Schlägen ihre Missethat. Aber meine Huld will ich ihm nicht entziehen, nicht brechen meine Treue." — Die Worte: wenn er fehlet — Menschenkinder, fehlen in dem Nebentexte. Die Auslassung soll den Gedanken der immerwährenden Huld um so schärfer hervortreten lassen, darauf hinweisen, daß, wie es in der That der Fall, der Hauptaccent auf ihr liegt. An eine schlechte Absicht bei der Auslassung kann nicht gedacht werden. Die Chronik wurde ja in einer Zeit geschrieben, wo die Zuchtruthe des Herrn den Davidischen Stamm bereits heimgesucht hatte. Da war mehr Grund die Worte hinzu zu setzen als sie zu beseitigen. Sie waren unter diesen Umständen in hohem Grade tröstlich. Der Verf. von Ps. 89 verweilt grade bei diesen Worten besonders lange.

V. 16. Und beständig ist dein Haus und dein Reich bis in Ewigkeit vor dir, dein Thron wird fest seyn bis in Ewigkeit. Wie sehr der Ausspruch Nathans den Character einer Grundweissagung trägt, das gibt sich darin zu erkennen, daß fast alle einzelnen Worte unseres Verses ein späteres Echo hervorgerufen haben. Das beständig, נאמן, kehrt wieder in Ps. 89, 29 vgl. V. 38 und in Jes. 55, 3 — die dort erwähnten beständigen Hulden Davids sollen nach V. 4 dem Volke des Bundes in der Erscheinung Christi zu Theil werden, in der die Beständigkeit des Hauses Davids culminirte; das נכון, fest, in Micha 4, 1; das bis in Ewigkeit in Ps. 72, 17. 89, 37. 45, 7. 110, 4. Was das Volk bei Joh. 12, 34 sagt: ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα weist zunächst auf unsere St. zurück, zu der die übrigen nur als Commentar hinzuzunehmen sind.

Gewiß nicht zufällig ist die Zwölfzahl der Verse von Nathans Ausspruch, getheilt durch die sieben, die in die drei und vier zerfällt, und die fünf. Die Worte: ein Haus wird dir der Herr

machen, in welche die sieben ausläuft, werden in V. 12—16 weiter ausgeführt.

An die Auslegung von Nathans Ausspruch schließen wir die von Davids Dankgebet, weil der Dank die Verheißung in helleres Licht stellt.

Der Herr hat Großes an seinem geringen Knechte gethan, und noch Herrlicheres ihm verheißen, V. 18—21. Indem er so Herrliches an seinem Knechte thut, hat er sich als den wahrhaftigen Gott erwiesen, im Einklange mit seinen Offenbarungen in der Vorzeit, V. 21—24. Auf den Dank für die Verheißung folgt in V. 25—29 die Bitte um ihre Erfüllung, untermischt mit dem Ausdrucke der Hoffnung auf dieselbe.

Wie die Verheißung, so vollendet sich auch der Dank in der Zwölfzahl. Diese wird auch hier durch die Sieben und Fünf getheilt. Die Sieben zerfällt in die Vier und Drei.

Zwölfmal kommt der Name Jehova vor. Zehnmal wird die Anrede an Jehova gerichtet. Einmal findet sich in der Anrede das einfache Jehova, sechsmal Adonai Jehova, zweimal Jehova Elohim und einmal Jehova Zebaoth. Die Anrede Adonai Jehova findet sich zu Anfang und zu Ende. Die dritte Abtheilung nimmt zuerst den Gottesnamen der zweiten auf, und kehrt dann zum Schluß zu dem der ersten zurück. In dem Nebentexte in der Chronik kommt Jehova siebenmal vor, Elohim dreimal. — Des Knechtes des Herrn wird in dem Gebete Davids zehnmal gedacht, des Hauses Davids siebenmal. Der Knecht kommt dreimal in V. 18—21 vor, siebenmal in V. 25—29. Das Haus in V. 18—21 zweimal und in V. 25—29 fünfmal. In V. 22—24, wo die Gnadenerweisung an David in Verbindung gesetzt wird mit den herrlichen Offenbarungen des Herrn in der Vorzeit, wird weder des Knechtes noch des Hauses gedacht.

V. 18. **Und es kam der König David und saß vor dem Herrn und sprach: wer bin ich Herr Jehova und**

was mein Haus (eig. wer mein Haus, das Haus als ideale Person behandelt), daß du mich gebracht bis hieher. Auch Moses saß bei anhaltendem Gebete, Exod. 17, 12. David als ein ächter Nachkomme Jakobs, Gen. 32, 10, erkennt sich unwürdig der großen Barmherzigkeit, die ihm wiederfahren. Noch näher wie die Vergleichung von Ps. 8, 5 liegt die von Ps. 144, 3: „Herr, was ist der Mensch, daß du ihn erkennest, der Sohn des Sterblichen, daß du ihn achtest,“ weil David dort diese Worte zum Preise der anbetungswürdigen Gnade spricht, die der Herr seinem Geschlechte erzeigt.

V. 19. Und zu wenig ist das noch in deinen Augen, Herr Jehova, und du redest noch zu dem Hause deines Knechtes von fernem Zukünftigen, und dies ist das Gesetz des Menschen, Herr Jehova. Das תורה hat nur die Bed. Gesetz. Für die Bed. mos, consuetudo beruft sich Gesenius nur auf unsere St. Das Gesetz Jemandes, ist das Gesetz, welches für ihn gegeben worden oder ihn betrifft, vgl. Levit. 6, 2: dies ist das Gesetz des Brandopfers, 12, 7: dies ist das Gesetz der Gebärerin, 14, 2: dies soll das Gesetz des Aussätzigen seyn u. s. w. Danach kann das Gesetz des Menschen nur das Gesetz seyn, welches das Verhalten des Menschen regelt. Dem Menschen ist im Gesetze geboten: du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst,“ vgl. Micha 6, 8: Er hat dir angezeigt, Mensch, was gut ist, und was verlangt der Herr von dir, außer Recht zu üben und Güte zu lieben und demüthig zu wandeln vor deinem Gotte.“ Wenn Gott der Herr in seinem Verhalten gegen den armen Sterblichen der Norm folgt, welche er den Menschen für ihr Verhalten unter einander gegeben, wenn er sich huldvoll und liebreich beweist, so muß das den, der sich selbst und Gott kennt, mit anbetender Bewunderung erfüllen. Parallel ist Ps. 18, 36: „Du gibst mir deines Heiles Schild und deine Rechte unterstützet mich, und deine Demuth

(in der Parallelst. in 2 Sam. dein Niedrigseyn) macht mich groß." In dem Nebentexte in der Chronik heißt es: „und du sahest mich nach Gesetze (über תור = תורה vgl. zu Hohesl. 1, 10) des Menschen, du Höhe, Jehova Gott." Die richtige Erklärung muß sich daran erproben, daß im Wesentlichen des Sinnes der Nebentext mit dem Haupttext zusammenstimmt. Jemanden sehen steht für ihn besuchen, mit ihm verkehren, vgl. 2 Sam. 3, 13. 13, 5. 14, 24. 28, 2 Kön. 8, 29. Das: du Höhe (Gott als die persönliche Höhe auch in Ps. 92, 9: „und du bist Höhe in Ewigkeit, Herr") hebt den Gegensatz gegen die menschliche Niedrigkeit noch stärker hervor, der schon in den Gottesnamen Adonai Jehova und Jehova Elohim gegeben ist, und dient also dazu, Gottes Herablassung noch mehr in's Licht zu setzen, deren Offenbarung in diesem Vorgange ihn zu einem Vorspiele des ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο machte. Luther hat in den Haupttext eine directe Beziehung auf die Menschwerdung Gottes in Christo hineingetragen. Er übersetzt: „das ist die Weise eines Menschen, der Gott der Herr ist," und bemerkt dazu in der Randglosse: „das ist, du redest mit mir von solchem ewigen Reich, da niemand kann König seyn, er muß Gott und Mensch seyn, weil er mein Sohn, und doch für und für soll König seyn, welches allein Gott angehört." Gegen diese Auffassung aber genügt schon das allein, daß das Adonai Jehova im Vorherg. und Folg. stets Anrede ist.

V. 20. Und was soll David noch mehr reden zu dir (In dem Nebentext: in Bezug auf die Ehre für deinen Knecht), und du kennest deinen Knecht, Herr Jehova. Es ist unnöthig, daß David viele Worte macht um seinen Dank zu bezeugen, da sein dankbares Herz vor Gott offen liegt. Auch in Ps. 40, 10 beruft sich David in Bezug auf sein dankbares Herz auf das Zeugniß des Allwissenden: „ich verkünde Gerechtigkeit in großer Versammlung, sieh ich will meine Lippen nicht hemmen,

Herr du weißt es," weißt, wie ich dir von Herzen dankbar bin für deine große Gnade. Sich auf Gott den Herzenskündiger zu berufen, ist überhaupt Davids Sitte, vgl. z. B. Ps. 17, 3.

V. 21. Wegen deines Wortes und nach deinem Herzen hast du gethan all dies Große, es kund zu thun deinem Knechte. In 1 Chron. 17, 19: „Herr, wegen deines Knechtes und nach deinem Herzen hast du gethan all dies Große, kund zu thun alle Herrlichkeiten." Danach kann durch das Wort nur eine David ertheilte Verheißung bezeichnet werden, ein früheres Wort an David, in welchem der Keim des jetzigen bereits beschlossen lag. Gemeint ist besonders das Wort in 1 Sam. 16, 12: „Und der Herr sprach: stehe auf, salbe ihn, denn dieser ist es," vgl. 2 Sam. 12, 7. Ps. 89, 21. Apgsch. 13, 22. „Nach deinem Herzen": barmherzig und gnädig ist der Herr, langmüthig und reich an Huld, Ps. 103, 8. „All dies Große," die Verheißung von der ewigen Herrschaft seines Stammes. Über גְּדֻלָּה und גדולה, nie Größe, immer Großes, ein David besonders beliebtes Wort, vgl. zu Ps. 71, 21. 145, 3. Die Worte: es kundzuthun u. s. w. weisen darauf hin, daß das Thun oder Machen sich vorläufig nur auf die göttliche Vorbestimmung bezieht.

V. 22. Darum bist du groß, Herr, Gott, denn nicht ist (Einer) wie du und nicht ist ein Gott außer dir, nach Allem, das wir hörten mit unseren Ohren. Darum, zunächst wegen des Großen, das du an mir gethan. Nach Allem u. s. w., wie das auch bestätigt wird durch Alles u. s. w. Dies ist David durch seine persönliche Erfahrung von Neuem lebendig geworden. Grade so wie hier steigt David in Ps. 40, 6 von seiner persönlichen Erfahrung auf zu der ganzen Reihe der herrlichen Erweisungen Gottes in der Geschichte seines Volkes. Zu dem: nicht ist Einer wie du und

nicht ist ein Gott außer dir, vgl. die Grundst. Exod. 15, 11. Deut. 3, 24. 4, 35.

V. 23. Und wo ist Ein Volk auf Erden wie Dein Volk Israel, um welches willen Gott gegangen wäre, daß er es sich loskaufte zum Volke und sich machte einen Namen, und thäte für Euch das Große und Furchtbares für dein Land, wegschaffend vor deinem Volke, das du dir erlöst aus Ägypten, Heiden und ihre Götter. Vgl. die Grundst. Deut. 4, 7. 34. 33, 29, wo ebenfalls was Israel von seinem Gott erhalten als beispiellos und einzigartig gepriesen wird. In לכם und לארצך ist die Anrede in dichterischer Lebhaftigkeit an Israel gerichtet. Euch Großes für ihm Großes, wie der Herr euch gethan hat. Das מפני עמך eig. bloß: weg vor deinem Volke. Das: schaffend, ist aus dem vorherg. לעשות und aus der Vgl. der Grundst. Ex. 23, 28. 29. 34, 11. Deut. 33, 27 zu entnehmen, auf welche der concise Ausdruck hinweist. Der Text in der Chronik, welcher das zu Ergänzende ausdrücklich setzt, לגרש מפני, zu vertreiben vor, ist auch hier bloßer Nebentext, der durch die Einfügung eines Wortes die Dienste eines Commentares leistet.

V. 24. Und du hast dir befestigt dein Volk Israel zum Volke bis in Ewigkeit, und du Herr wurdest ihnen Gott.

V. 25. Und nun Jehova Gott, das Wort, das du geredet über deinen Knecht und über sein Haus, das bekräftige bis in Ewigkeit und thue wie du geredet. Auf den Dank und Preis für die Verheißung folgt die Bitte um Erfüllung derselben. V. 26. Und groß sey dein Name bis in Ewigkeit, daß man sage: Jehova Zebaoth (ist) Gott über Israel. Und das Haus deines Knechtes wird fest seyn vor dir. Groß sey dein Name, für: gib die Veranlassung zu seiner Verherrlichung, vgl. Ps. 35, 27. 40, 17.

Ist Gott über Israel, bewährt sich als solchen, indem er das Königshaus beschirmt, auf dem Israels Heil beruht. In der Chronik: Jehova Zebaoth, der Gott Israels, ist Gott für Israel, Jarchi: praestat Israeli promissa. Die Bitte um die Festigkeit des Hauses Davids wird in der Form der Zuversicht ausgesprochen, in dem auf das Wort Gottes begründeten Bewußtseyn, daß sie eine solche nach dem Willen Gottes ist.

V. 27. Denn du Jehova Zebaoth, Gott Israels, hast geöffnet das Ohr deines Knechtes und gesagt: ein Haus will ich dir bauen. Darum hat dein Knecht sein Herz gefunden, daß er dies Gebet zu dir betet. Sonst würde ihm sein Herz entflohen seyn, er würde nicht Lust und Muth dazu gehabt haben. V. 28. Und nun, Herr Jehova, du bist Gott und deine Worte sind Wahrheit und du redetest über deinen Knecht dies Gute. V. 29. Und nun gefalle es dir zu segnen das Haus deines Knechtes, daß es ewig sey vor dir, denn du, Herr Jehova, hast geredet, und durch deinen Segen wird gesegnet werden das Haus deines Knechtes in Ewigkeit.

Auf wen bezieht sich die Verheißung, die durch Nathan David zu Theil wurde? Einige Rabbinen und Grotius wollten sie auf Salomo und seine nächste Nachkommenschaft beschränken. Diese legen schon dadurch Zeugniß gegen sich selbst ab, daß sie an die Stelle der Ewigkeit, die hier dem Geschlechte gewährleistet wird, eine bloße lange Zeitdauer setzen. Dagegen genügt schon die Vergleichung von Ps. 89, 30: „und ich setze auf ewig seinen Samen, und seinen Thron gleich den Tagen des Himmels.“ Dort wird angespielt auf Deut. 11, 21, wo dem Volke des Herrn eine Dauer verheißen wird „wie die Tage des Himmels und der Erden.“ Dem Volke des Herrn

wird überall eine absolute Unvergänglichkeit zugesprochen. Wird das Haus Davids ihm gleichgestellt, so muß auch seine Unvergänglichkeit eine absolute seyn. Ferner, von dieser Auffassung aus wird unbegreiflich, was David hier in seinem Gebete in Bezug auf die Größe der Verheißung sagt, und ebenso in Ps. 138, 2: „denn du hast herrlich gemacht über allen deinen Namen dein Wort.“ Die Ertheilung der Verheißung wird dort über alle die früheren herrlichen Thaten des Herrn hinaus erhoben.

Andere, wie Calov, wollten die Verheißung allein auf Christum beziehen. Dagegen entscheidet V. 14. 15, wonach Gott die Nachkommenschaft Davids, wenn sie sich versündigt, nicht durch gänzliche Verwerfung bestrafen will, wo also die Beziehung auf eine bloß menschliche und also sündige Nachkommenschaft klar ist. Nach V. 13 soll Davids Nachkommenschaft Gott einen Tempel bauen, ein Ausspruch, der nach seiner Beziehung auf Davids Plan dem Herrn einen Tempel zu bauen, nicht anders als zunächst von dem von Salomo zu erbauenden irdischen Tempel verstanden werden kann. Dazu kommt, daß in 1 Chron. 22, 9 ff. von David selbst diese Verkündung zunächst auf Salomo bezogen wird und daß Salomo sie auf sich bezieht in 1 Kön. 5, 5 ff. 2 Chron. 6, 7 ff.

Auch diejenigen haben nicht ganz das Richtige getroffen, welche nach dem Vorgange des Augustinus, de civitate dei 17, 8. 9, eine doppelte Beziehung zugleich auf Salomo und seine irdischen Nachfolger und auf Christus annehmen: so Brenz: Salomonem non prorsus excludit, Christum principaliter intelligit. In der Sache zwar haben diese Ausll. Recht, die Fassung ist aber eine verfehlte. Die Verheißung geht nicht auf einen doppelten Gegenstand. Sie faßt das Geschlecht Davids als eine ideale Einheit in's Auge*).

*) Der Fehler wurde schon von S. Schmid verbessert: Quae hoc loco a Deo Davidi promissa sunt, promissa quidem sunt de Salomone, non

Die Verkündung betrifft das Haus Davids, V. 11. 16. 19. 25. 26. 27. 29, seinen Samen, V. 12. Diesem wird die absolute Ewigkeit des Bestehens, der unveränderliche Besitz der Gnade Gottes, ein Verhältniß zu Gott gleich dem des Sohnes zum Vater, seiner Herrschaft die unzertrennliche Verbindung mit dem Reiche Gottes unter Israel gewährleistet.

Von der Person des Messias ist nicht ausdrücklich die Rede. Doch führen schon die Worte für sich betrachtet indirecte auf dieselbe hin. Die absolute Ewigkeit des Stammes kann nur dann füglich gedacht werden, wenn derselbe zuletzt in einer übermenschlichen Persönlichkeit gipfelt. Viel entscheidender aber noch ist der Zusammenhang, in dem die Verkündung hier mit Gen. 49 steht. Die Juda dort zugesagte Herrschaft wird hier auf David herübergeleitet. Davids Geschlecht muß also auch die erhabne Persönlichkeit angehören, in der nach Gen. 49, 10 Judas Herrschaft dereinst culminiren sollte. Daß David wirklich die Combination der ihm gewordnen Verheißung mit Gen. 49, 10 vorgenommen habe, zeigt 1 Chron. 28, 4, vgl. S. 95, und ebenso der Name Salomo, den er seinem Sohne ertheilte, vgl. ebendas., welcher letztere ebenfalls seine Zukunftshoffnung auf die Combination von Gen. 49 u. 2 Sam. 7 gründete, wie der von ihm verfaßte Ps. 72 dies zeigt, vgl. S. 96.

David war aber in Bezug auf diese Combination nicht bloß seinem eignen Geiste überlassen. Er schöpfte aus dem Quell, aus dem die Verheißung hervorgegangen, weitere Erleuchtung. Obgleich seine Mission nicht eine eigentlich prophetische war, obgleich es in der Hauptsache ihm nur angehörte, das durch prophetische Offenbarung an ihn gekommene dichterisch auszugestalten, so spielen doch bei ihm prophetische Zustände in die heilige Lyrik

---

tamen in persona Salomonis tantum implenda, sed etiam in posteritate illius et maxime Messia ex Davide et Salomone oriundo.

hinein. Der Mann „lieblich in Hochgesängen Israels" legt sich in 2 Sam. 23, 1 ein נאם bei, und sagt in V. 2, daß der Geist des Herrn in ihm rede und sein Wort auf seiner Zunge sey. Daß David durch die göttliche Verheißung die Anregung und nachher durch den ihm beiwohnenden prophetischen Geist die fernere Erleuchtung erhielt, sagt Petrus Apgsch. 2, 30. 31. Das Letztere beruht überdem auf dem Zeugnisse des Herrn selbst, Matth. 22, 43, wo er sagt, David habe in Ps. 110 ἐν πνεύματι, vom heiligen Geiste ergriffen, geredet.

Zwar in einer Reihe von Psalmen geht David nicht über die Bestimmtheit der Grundweissagung hinaus, welche von der Gnade redet, die Gott dem Davidischen Stamme durch die Zusicherung einer alles Irdische überdauernden Herrschaft gegeben. So in Ps. 18, wo er im Angesichte der Gemeinde dem Herrn den früher schon in 2 Sam. 7 gleichsam unter vier Augen ausgesprochenen Dank darbringt für die herrliche Verheißung, die ihm geworden, Ps. 21, wo er im Namen des Volkes die dankbare Freude für eben diese Verheißung ausspricht, Ps. 61, in dem Cyclus Ps. 138—45, dem prophetischen Vermächtniß Davids, wo er zu Anfang in Ps. 138 den Herrn preist wegen der Verheißung ewiger Huld, die er ihm ertheilt, und dann mit der Fackel der Verheißung hineinleuchtet in das Dunkel der Leiden seines Geschlechtes, Psalmen, denen sich aus späterer Zeit und von andern Verf. Ps. 89 u. Ps. 139 anschließen.

Aber es gibt andere Psalmen (Ps. 2 u. Ps. 110), in denen David mit einer Klarheit und Bestimmtheit, wie sie sich nur aus göttlicher Offenbarung erklärt, den Messias schaut, in dessen Erscheinen die Verheißung in 2 Sam. 7 ihre Enderfüllung finden sollte. Während David in diesen Ps. den Messias als sein Gegenbild schildert, als den starken Helden, der nicht ruht bis er die ganze Erde seinem Scepter unterworfen, stellt Salomo ihn in Ps. 72 als den wahren Fürsten des Friedens dar, sein

Reich als eine gerechte Friedensherrschaft. Die Verhältnisse de Salomonischen Zeit bilden ebenso auch den Ausgangspunct der Messianischen Schilderung in dem von den Söhnen Koras verfaßten Ps. 45.

Ein persönlich Messianisches Element enthalten auch einige unter den von David verfaßten Psalmen, die sich auf die ideale Person des Gerechten beziehen, dessen Bild uns zuletzt noch ausgeführt im Buche der Weisheit entgegentritt, die das Leiden des Gerechten in der Welt der Sünde schildern und den herrlichen Ausgang, der ihm durch die Hülfe des Herrn zu Theil wird. Nach seinen eignen Erfahrungen konnte es David nicht zweifelhaft seyn, daß auch seinem Stamme und demjenigen, in welchem derselbe dereinst gipfeln sollte, troß der herrlichen Verheißung des Herrn, schwere Leiden bevorstanden. Aber seine eigne Erfahrung weissagte auch diesen Leiden einen herrlichen Ausgang. Diejenigen Ps., in denen die Beziehung auf die Leiden des Stammes Davids und auf den leidenden Messias, neben der auf den einzelnen Gerechten und auf das Volk, am bestimmtesten hervortritt, sind Ps. 22. 102. 109.

Es läßt sich nicht verkennen, daß die Messianische Verkündung in der Zeit Davids einen bedeutenden Fortschritt gewonnen hat. Schon das ist von großer Bedeutung, daß die Augen des Volkes fortan auf ein bestimmtes Geschlecht gerichtet waren. Die Hoffnung erhielt dadurch mehr Consistenz. Ferner, die früheren Aussprüche waren weit kürzer und mehr nur andeutend, jetzt können die Hoffnungen schon zu ausführlichen Schilderungen werden, weil ihnen ein Substrat in der Gegenwart gegeben ist. Der Messias war David als Nachfolger auf seinem Throne, als König verkündet worden. So bildete denn in der Anschauung Davids selbst und der anderen heiligen Sänger das irdische Oberhaupt der Gemeinde des Herrn das Substrat für den künftigen Heiland derselben. Der nackte Gedanke kleidete sich nun-

mehr in Fleisch und Blut, die Hoffnung gewann an Anschaulichkeit und eben damit auch an practischer Bedeutung.

Die leise Hindeutung auf eine höhere Natur des Messias in 1 Mos. 49, 8 bildete den Ausgangspunct für eine sich anbahnende bestimmtere Erkenntniß, die wir in der Davidisch-Salomonischen Zeit vorfinden. An das: „ich werde ihm Vater seyn und er soll mir Sohn seyn" in 2 Sam. 7, 14, und an die dort gegebene Verkündung der absoluten Ewigkeit der Herrschaft mußten sich großartige Ahnungen anschließen. In Ps. 2, 12 erscheint der Messias als der Sohn Gottes schlechthin, als derjenige, dem zu vertrauen Heil bringt, dessen Zorn Untergang. In Ps. 110, 1 erscheint er als der Herr der Gemeinde und Davids selbst, der zur Rechten der Allmacht sitzt, eingesetzt ist in die volle Theilnahme an der göttlichen Gewalt über Himmel und Erde. In Ps. 72 wird ihm Ewigkeit der Herrschaft beigelegt. In Ps. 45, 7. 8 wird er Gott, Elohim genannt.

Unter den Ämtern Christi hat besonders das Königliche helle Beleuchtung empfangen. Der Messias erscheint vorwiegend als Der, welcher „herrscht von Meer zu Meer, und vom Strome bis zu den Enden der Erde," Ps. 72, 8. In Ps. 110 aber wird der Gemeinde zuerst das ewige Hohepriesterthum des Messias offenbart. Er erscheint als Der, welcher sühnt, was seinem Volke von Sünden anklebt, fürbittet, vertritt, die innigste Gemeinschaft mit Gott vermittelt. Wir haben hier den Grundriß, welchen auszuführen Jesaias später die Mission erhielt. Das prophetische Amt des Messias tritt in den Psalmen nicht bestimmt hervor. Es war Jesaias vorbehalten, die Andeutung, welche in dieser Beziehung Moses gegeben zu größerer Bestimmtheit zu führen, nachdem Joel sie zuerst wieder aufgenommen hatte.

Es war in der Ordnung, daß der selbst im Kreuze geübte und dadurch bewährte David die Anschauung von dem leiden-

den Messias zuerst in das Bewußtseyn der Kirche einführte. Sie trägt aber bei ihm noch einen keimartigen Character. Es findet noch ein Ineinander statt der Beziehung auf den Messias und auf seine Vorbilder, von denen David zu ihm aufstieg, aus deren Begegnissen er im heiligen Geiste auf die seinigen schloß. Nirgends hat es David, wie später Jesaias, mit dem leidenden Messias zunächst und ausschließlich zu thun.

Wir müssen uns bei allem, was die Psalmen betrifft, mit einer bloßen andeutenden Übersicht begnügen, um nicht zu sehr in das Gebiet des Commentares über die Psalmen einzugreifen. Zum Gegenstande einer näheren Betrachtung wollen wir aber noch die in den Büchern Samuelis aufbewahrten „letzten Worte Davids" machen. Diese bilden ein Mittelglied zwischen den beiden Klassen der auf der Verheißung in 2 Sam. 7 ruhenden Psalmen, denjenigen, die sich auf Davids Haus und Geschlecht beziehen und den persönlich Messianischen. Der Herrscher unter den Menschen, der uns in ihnen entgegentritt, ist zunächst eine ideale Person, das als Person gedachte Davidische Geschlecht. Aber die ideale Person weist hin auf die wirkliche, in der dereinst was von dem Davidischen Stamm gesagt wird, seine volle Realität finden sollte, und im Hinblicke auf diese Person ist die Personification angewandt worden.

2 Sam. 23, 1—7.

Die letzten Worte Davids bilden eine Siebenzahl von V., getheilt durch die fünf und zwei. Zuerst die Heilsfülle, welche die Herrschaft des gerechten Herrschers mit sich führen soll, dann das Verderben, welches über die feindselige Bosheit ergeht.

Es ist nicht zufällig, daß diese letzten Worte Davids nicht in der Sammlung der Psalmen gefunden werden. Auf den Grund weist das נאם hin. Hatte schon Davids Lyrik, so weit

sie sich auf die Zukunft seines Geschlechtes bezieht, ein prophetisches Moment in sich, so steigert sich dies hier zum Beschluß seines Lebens zur reinen Prophetie, die der Verkündung Nathans in 2 Sam. 7 ebenbürtig zur Seite tritt.

V. 1. Und dies sind die letzten Worte Davids. Es weissagt David, der Sohn Isais, und es weissagt der Mann, der oben gestellt ward, der Gesalbte des Gottes Jakobs und lieblich in Hochgesängen Israels. Ob man erklärt: die letzten oder die späteren Worte Davids, in Beziehung auf C. 22, 1, kommt der Sache nach auf dasselbe hinaus. Denn Ps. 18, der in C. 22 vorangeht, gehört nach Überschrift und Inhalt schon der letzten Zeit Davids an, ist „ein großes Halleluja, womit er von dem Schauplatze des Lebens abtrat.“ Ein näherer Zusammenhang aber mit jenem Ps. findet jedenfalls statt. David hat auch in ihm die Zukunft seines Geschlechtes vor Augen. Wir haben hier den prophetischen Beschluß zu dem lyrischen Erguß dort. Aus dem Zusammenhang mit C. 22 ergibt sich auch die nähere Begränzung der „Worte.“ Wir sehen daraus, daß nur von heiligen Worten die Rede seyn kann. Im Einklange mit der einleitenden Bemerkung in Bezug auf die chronologische Stellung dieser Worte steht die feierliche Einleitung und der Parallelismus mit dem Segen Jakobs und Moses. — Die Einleitung steht in unverkennbarer Beziehung auf die Einleitung zu der Weissagung Bileams in Num. 24, 3, zum Beweise, wie sehr David sich mit den Aussichten beschäftigte, welche frühere Gottesmänner in die Zukunft eröffnet hatten: „Und er hob an sein Gleichniß und sprach: Es weissagt Bileam, der Sohn Beors, und es weissagt der Mann mit verschlossenem Auge. Es weissagt der Hörer göttlicher Rede, der das Gesicht des Allmächtigen sieht, niederfallend und geöffneter Augen.“ Es gilt auch hier genau, was zu jener St. bemerkt wurde: „Bileam beginnt mit einer einfachen Personal-

bezeichnung, und gibt dann in den folgenden Gliedern Bezeichnungen derjenigen Qualitäten dieser Person, welche hier in Betracht kommen, und welche zur Begründung des an die Spitze gestellten נאם dienen." Da das נאם immer Gottesspruch, Offenbarung heißt, so kann es hier David, wie in der Grundst. Bileam, nur insofern beigelegt werden, als das Wort von ihm empfangen und mitgetheilt wird. Das על, auf, ob, über, steht hier für oben *), mit Weglassung derjenigen, über welche David gestellt worden, um die absolute Superiorität zu bezeichnen, die David noch mehr als in seiner Person in seiner Nachkommenschaft zukommt, vgl. das: „du setzest mich zum Haupte der Heiden," Ps. 18, 44, und das: „dem Gotte, der mir Rache gibt und Völker zwingt unter mich," V. 48. Der oben gestellt ward, das galt neben dem leiblichen Stammvater und dem Gesetzgeber von Niemanden unter dem A. B. so als von David, dem Begründer des Königsgeschlechtes, das in alle Ewigkeit der Kanal des Segens für die Gemeinde des Herrn seyn, dem zuletzt alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben werden sollte. Der Gesalbte des Gottes Jakob ist David nicht bloß als Individuum, sondern zugleich als Repräsentant seines Stammes, vgl. Ps. 18, 51. Er ist der Gesalbte, der Christ Gottes schlechthin. Das זמיר, Plur. זמירות, bezeichnet nach Abstammung und Sprachgebrauch nicht Gesang oder Lied überhaupt, sondern das Lied im höheren Tone, den kunstvollen feierlichen Lobgesang, vgl. m. Comm. zu Hohesl. 2, 12. Hochgesänge Israels werden Davids Psalmen genannt, weil er sie als Organ der Gemeinde gesungen, weil sie zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmt

---

*) תחת unter steht mehrfach für unten, z. B. Gen. 49, 25. Das על kommt in der Bed. oben auch Hos. 11, 7 vor. Weniger sicher ist Hos. 7, 16. Denn dort kann nach 2 Chron. 30, 9 erklärt werden, sie kehren zurück, nicht zu, der bloße Ansatz zur Bekehrung ohne Erreichung des Zieles. Zu dem חוקם ist Deut. 28, 36 zu vgl.

sind, vgl. Ps. 4 S. 540. Das: lieblich in Hochgesängen Israels, gehört nur in der Voraussetzung hieher, daß David in seinen Psalmen im Geiste geredet, Matth. 22, 41—46, vgl. Ps. S. 541. 42. Die ausgezeichnetste menschliche dichterische Virtuosität kann keine Grundlage abgeben für die Aussage in V. 2. Ist dagegen David ein sonst schon vielfach bewährtes Organ des Geistes Gottes für die Kirche, so kann auch der Ausspruch in V. 2 nicht überraschen, daß er hier im Geiste das Zukünftige verkünde. Ebenso hat auch dann das נאם in unserm V. seinen guten Grund.

V. 2. Der Geist des Herrn hat geredet zu mir, und sein Wort ist auf meiner Zunge. Daß das דבר sich auf die Einsprache bezieht, welche David im Folgenden promulgirt, nicht auf anderweitige Offenbarungen, die er früher erhalten, zeigt das Verhältniß zu dem נאם in V. 1. Wir verlieren den in V. 1 angekündigten neuen Gottesspruch, wenn V. 2 und also auch V. 3 — denn das אמר dort nimmt offenbar das דבר wieder auf — sich auf göttliche Mittheilungen bezieht, welche David, oder gar wie Thenius annimmt, ein Anderer, früher erhalten. Das בי nicht durch mich — denn dann würde statt des Präter. vielmehr das Particip. stehen —, auch nicht: in mir, dagegen sprechen die Parallelst., wo das דבר mit ב vorkommt, sondern: in mich, stärker wie: zu mir, und das Tiefeindringende der Ansprache durch den Geist bezeichnend, vgl. zu Hos. 1, 2. Dann steht das Präter. ganz passend. Denn die innere Einsprache geht der Mittheilung, das נאם יהוה dem נאם דוד voran. Zu dem ganzen V. sind 1 Petr. 1, 11. 2 Petr. 1, 21 zu vgl.

V. 3. Es sprach der Gott Israels, mir redete der Fels Israels: ein Herrscher unter den Menschen gerecht, ein Herrscher Gottesfurcht. Das Fehlen des Verbi: wird seyn, oder auftreten, ist ganz dem concisen und abrupten Style

des Gottesspruches angemessen. Die Erwähnung des Gottes, des Felsens Israels, zeigt, daß die Offenbarung solches betrifft, was zum Heile des Volkes Gottes, seiner Kirche gereicht. Ihr zum Besten soll der herrliche Herrscher erweckt werden, vgl. das: ἀντελάβετο Ἰσραὴλ παιδὸς αὐτοῦ, Luc. 1, 54, dann V. 68. 2, 32. Die Benennung: der Fels Israels, weist hin auf Gottes Unveränderlichkeit, Zuverlässigkeit und unverbrüchliche Treue, vgl. m. Comm. zu Ps. 18, 3. 32. 47. Der Zusammenhang zwischen Ps. 18 und den letzten Worten Davids tritt auch hier in's Licht. Die Grundst. ist Deut. 32, 4. Daß die Menschen als Object der Herrschaft zu denken sind, zeigt Ps. 18, 44, wo David zum Haupte der Völker gesetzt wird und Volk, das er nicht kennt, ihm dienet, V. 45, wo die Söhne der Fremde ihm huldigen, V. 48: „der Völker zwingt unter mich." Ein Herrscher Gottesfurcht s. ein Herrscher, welcher gleichsam die Gottesfurcht selbst, die leibhaftige Gottesfurcht seyn wird, vgl. das: dieser ist Friede, Micha 5, 4 und zur Sache Jes. 11, 2: „und es ruhet auf ihm der Geist des Herrn — — der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn." Es läge nahe, ausschließlich an die Person des Messias zu denken, besonders wenn die persönlich Messianischen Psalmen verglichen werden. Aber Ps. 18, der hier gleichsam das prophetische Siegel aufgedrückt erhält, und besonders das Verhältniß von V. 3 u. 4 zu V. 5, wo David von seinem Hause redet, zeigt, daß der Herrscher hier zunächst eine ideale Person ist, Davids Same in Ps. 18, 51, dem aber so Herrliches hier nur in Rücksicht auf die erhabne Persönlichkeit beigelegt wird, in der er am Ende der Tage gipfeln soll, den gerechten Sproß, den der Herr David erwecken soll, Jerem. 23, 5, und der Recht und Gerechtigkeit schafft auf Erden, 33, 15. David kannte menschliche Natur und Wesen zu gut, als daß er von dem Collectivum als solchem solches hätte erwarten sollen.

V. 4. **Und wie Licht des Morgens, da die Sonne aufgeht, Morgen ohne Wolken; von Glanz, von Regen Gras aus der Erde.** Bei der ersten Hälfte ist hinzuzudenken: wird seine Erscheinung in ihrer Lieblichkeit und heilspendenden Bedeutung seyn. Der Morgen erscheint auch anderwärts nicht selten als Bild des Heiles, besonders in den Psalmen, vgl. zu Ps. 59, 17. Hohesl. 3, 1. Der Zustand vor der Erscheinung des Herrschers unter den Menschen gleicht in seiner Heillosigkeit der dunkeln Nacht. — Der **Glanz** ist der des Herrschers als der geistlichen Sonne, der Sonne des Heiles, vgl. Mal. 3, 20, wo die Gerechtigkeit als Sonne erscheint, die den Gottesfürchtigen aufgeht; der **Regen** — der warme, milde, nicht der winterliche, der in Hohesl. 2, 11 und anderwärts als Bild der Trübsale und Gerichte vorkommt — ist Bild des **Segens**, vgl. Jes. 44, 3, wo der Regen durch Segen erklärt wird. Das **Gras**, was durch den Sonnenschein und Regen aus der Erde hervorsproßt, ist Bild der Heilswirkungen und Heilsfrüchte, vgl. Jes. 45, 8, wo in Folge des Heilsregens, der vom Himmel herabkommt, die Erde Heil und Gerechtigkeit hervorsprossen läßt. Parallel ist Ps. 72, 6, wo Salomo von seinem Gegenbilde sagt: „Herabkommen wird er wie Regen auf geschorne Wiesen, wie Wassergüsse, des Landes Bewässerung." Das Bild des Regens, der frisches Grün erzeugt, findet sich auch dort zur Bezeichnung der Segnungen der Messianischen Zeit.

V. 5. **Denn ist nicht also mein Haus bei Gott? Denn einen ewigen Bund hat er mir gesetzt, geordnet in Allem und bewahret, denn all mein Heil und alles Wohlgefallen sollte er es nicht sprossen lassen?** Die besondere Offenbarung, die David zum Beschlusse seines Tagewerkes erhalten, vgl. das נאם in V. 1, wird hier auf die Grundverheißung in 2 Sam. 7 zurückgeführt, die durch sie ihm nun von neuem bestätigt wurde. Mit dem **denn** zu Anfang

mühen sich diejenigen vergeblich ab, welche wie De Wette und Thenius den richtigen Sinn von V. 3 u. 4 verfehlt haben. Also, wie im Vorigen gesagt worden. Das ערכה, zubereitet, geordnet, bildet den Gegensatz gegen etwas Halbfertiges, Unbestimmtes, auf Schrauben Gestelltes, an Bedingungen und Eventualitäten Geknüpftes. Wie sehr hier alle Zwischenfälle ausgeschlossen, oder vielmehr zum Voraus in die Berechnung aufgenommen waren, das erhellt besonders aus 2 Sam. 7, 14. 15, wonach auch der fatalste aller Zwischenfälle, der Abfall der Träger des Bundes, den Bund nicht zerstören, die Gnade gegen das Geschlecht nicht aufheben soll. Bewahret s. fest, unverbrüchlich, weil gegeben von dem, der den Bund und die Huld bewahret, Deut. 7, 9. Dan. 9, 4. Salomo bittet in 1 Kön. 8, 25: Und nun, Herr Gott Israels, bewahre deinem Knechte David, meinem Vater, was du ihm geredet, da du sprachest: nicht soll dir ausgerottet werden ein Mann vor mir, sitzend auf dem Throne Israels. Das zweite denn begründet das bewahret. Alles Wohlgefallen, alles was mir wohlgefällig ist, wessen mein Herz begehret. Die nähere Bestimmung ergibt sich aus dem vorhergehenden ישעי. Danach ist der Gegenstand der Wünsche Davids sein Heil, die Herrlichkeit seines Hauses.

V. 6. Und die Nichtswürdigkeit, gleich Dornen werden sie alle verjagt, denn nicht in die Hand nimmt man. Das Thema ist hier: der Herrscher unter den Menschen im Verhältniß zu seinen Feinden. Diesen ist er ebenso furchtbar, wie seine Erscheinung heilbringend ist für die, welche sich ihm hingeben. Auch in Ps. 18 wird die unüberwindliche Kraft gepriesen, welche der Herr seinem Gesalbten David und seinem Samen wider alle Feinde verleiht, vgl. V. 38: „ich verfolge meine Feinde und erreiche sie, und kehre nicht zurück bis ich sie aufgerieben," V. 39: „ich zerschmettre sie und sie können nicht aufstehen, sie fallen unter meine Füße." Mit der seinem Ge-

schlechte drohenden Feindesgefahr beschäftigt sich David auch in dem Cyclus Ps. 138—45 und der Gedanke von Ps. 2 ist: der Messias als Sieger seiner Feinde. David hatte dafür um so mehr offne Augen, je mehr er selbst gegen die Widersacher zu kämpfen gehabt hatte. Belial ist immer Nichtsnutzigkeit im sittlichen Sinne, Nichtswürdigkeit. Hier ist die Nichtswürdigkeit im concreten Sinne gemeint, s. v. a. die Nichtswürdigen, die Söhne der Nichtswürdigkeit, Deut. 13, 14. Den Dornen gleichen die Feinde der Kirche, die Bösen, wie im zweiten Gliede ausdrücklich gesagt wird, in ihrem stachlichen Wesen. So werden sie denn auch den Dornen in ihrem Ergehen gleichgestellt, gleich ihnen beseitigt. In Ezech. 28, 24 heißt es nach der Verkündung des Gerichtes Gottes über die Nachbarvölker: „und soll forthin allenthalben um das Haus Israels, da ihre Feinde sind, kein Dorn, der da sticht, noch Stachel, der da wehthut, bleiben," vgl. 4 Mos. 33, 55. Hohesl. 2, 2. Jes. 27, 4. Nah. 1, 10. Das מנד Part. Hoph. von נוד, verjagt, in die Flucht getrieben, vgl. Ps. 36, 12 paßt nicht zu den Dornen, sondern nur zu den Menschen. Wie Dornen, also daß sie den Dornen gleich werden, von denen man das Land säubert. Denn nicht in die Hand nimmt man, Michaelis: intractabiles sunt.

V. 7. Und rühret einer sie an, so wird er voll von Eisen und Speeresholz, und mit Feuer werden sie verbrannt, da sie wohnen. Die beiden Gl. von V. 6 u. 7 stehen im umgekehrten Verhältniß zu einander. In V. 6 erst die Strafe, dann ihr feindseliges Wesen, welches den Grund derselben bildet, hier erst die Ursache und dann die Folge. Der Gedanke ist im ersten Gl.: jede Berührung mit ihnen trägt einen feindlichen Character. Eisen f. Waffen, die aus Eisen gefertigt sind, 1 Sam. 17, 7. Hi. 20, 24. 41, 19 vgl. V. 18. 20. Jer. 15, 12. Das בשבת eig. im Wohnen, vgl. Ps. 23, 6. 27, 4. Deut. 30, 20 f. da sie wohnen, weist darauf hin,

daß sie in ihren eignen Gränzen aufgesucht und von der Vergeltung ereilt werden. Ohne Verzug (Thenius) kann das כִּשְׁבָה nicht heißen.

Ein nicht unbedeutendes Glied in der Kette der Messianischen Aussichten bildet das Hohelied. Hand in Hand gehend mit dem ebenfalls von Salomo verfaßten Ps. 72, welcher den Messias darstellt als den durch Salomos unvollkommenes Vorbild abgebildeten Fürsten des Friedens, beschäftigt sich auch das Hohelied durchgängig mit der Erscheinung des Messias und läßt ihn unter dem Namen Salomo, der Friedliche, auftreten. Seiner Erscheinung sollen schwere Trübsale vorangehen, dargestellt unter dem Bilde des Sonnenbrandes, des Winters und Regens, der dunklen Nächte, der Wüste. Mit ihr verbunden ist die Aufnahme der Heidenvölker in sein Reich, und zwar durch Vermittlung des alten Bundesvolkes.

So weit der erste Theil, bis zu C. 5, 1. Den Inhalt des zweiten Theiles bildet zuerst die Versündigung der Tochter Zion an dem himmlischen Salomo und das Gericht, dann die Buße und die Wiedervereinigung, welche unter Mitwirkung der Töchter Jerusalems erfolgen soll, eben der Heidenvölker, denen sie früher zum Heile geholfen, die völlige Herstellung des alten Liebesverhältnisses, in Folge deren die Tochter Zion wieder in den Mittelpunct des Reiches Gottes tritt, die Unzertrennlichkeit des neu geschlossenen Liebesbundes, im Gegensatze gegen die Unbeständigkeit des früheren.

Das Hohelied trägt keinen prophetischen Character im strengen Sinne. Es theilt keine neue Offenbarungen mit, sondern wie die Psalmen verarbeitet es gegebenen Inhalt in dichterischer Form. Daß in dem ersten Theile kein Zug vorkommt, der nicht zu dem Bestande der zu Salomos Zeit erweislich bereits vorhandenen Messianischen Weissagung gehörte, erhellt hinreichend

aus der früheren Darstellung. Etwas anders verhält es sich bei dem zweiten Theile. Gleich für die Anschauung, daß ein großer Theil des Volkes das in Christo dargebotene Heil verschmähen und dadurch dem Gerichte anheimfallen werde, läßt sich aus der früheren Zeit keine ganz entsprechende Parallele beibringen. Doch ist, was in unserm Buche vorliegt, nur Anwendung einer allgemeinen Wahrheit, deren Erkenntniß dem Bundesvolke von seinen Anfängen an geworden war. Nach der Betrachtung der menschlichen Natur und speciell des Wesens Israels, wie sie durch das Mosaische Gesetz dem Volke fest und tief eingeprägt wurde, nach den reichen Erfahrungen, welche in dieser Beziehung die Geschichte dargeboten hatte, war bei den Erleuchteten die Anschauung, daß bei der Erscheinung des Messias das ganze Volk ihm in aufrichtiger und herzlicher Hingebung huldigen werde, eine schlechthin unmögliche. Auch die Grundlage für die Einsicht in die endliche Wiederannahme des Volkes war in der Zeit Salomos bereits vorhanden. Denn schon in den Büchern Mose's erscheint die Erwählung Israels durch Gott als eine unwiderrufliche, unbedingte, zuletzt auch über jeden Abfall, jede Bundesbrüchigkeit des Volkes triumphirende.

Das Hohelied ist also keine Apocalypse, keine Enthüllung bis dahin unbekannter Geheimnisse. Es kommt darin kein Aufschluß vor, der z. B. dem in 2 Sam. 7 gegebenen gleichstände über die Abstammung des Messias von David, oder dem in Micha 5, 1 über seine Geburt in Bethlehem, oder gar dem in Jes. 53 über sein hohenpriesterliches Amt und seine stellvertretende Genugthuung. „Dennoch aber lag die Sache nicht so, daß der Inhalt des Hohenliedes bloß aus einem Zusammendenken Salomos geflossen seyn konnte. Die bereits vorhandenen Wahrheiten waren zu keimartig, als daß die Sicherheit und Klarheit auf diese Weise begreiflich wäre, mit dem sie hier in ein Ganzes vereinigt sind. Zu dem geschichtlichen Ausgangspuncte mußte viel-

mehr ein Zweites hinzukommen, ein gehobener Zustand des Gemüthes, ein im Geiste seyn, die Anhauchung des menschlichen Geistes durch den göttlichen. Daß solche prophetische Zustände im weiteren Sinne Salomo nicht fremd waren, dafür zeugt die Geschichte. Sie berichtet über zwei Erscheinungen des Herrn, die ihm zu Theil wurden, 1 Kön. 3, 5. 9, 2. Aus einem solchen gehobenen Zustande des Gemüthes ist auch sein Einweihungsgebet in 1 Kön. 8 und der Ps. 72 hervorgegangen."

Wir müssen uns bei dem Hohenliede mit diesen Andeutungen begnügen. Da es sich ganz auf dem Messianischen Gebiete bewegt, so muß der Verf. seinen Commentar (Berlin 53) als eine Beilage zur Christologie betrachten.

Nach Salomo findet sich in der Messianischen Verkündung eine bedeutende Lücke. Sie wurde nach beinahe zwei Jahrhunderten von der unter Usias beginnenden canonischen Prophetie wieder aufgenommen und weiter fortgebildet. Es kann gar keinem Zweifel unterworfen seyn, daß der Zwischenraum, der sich uns als ein leerer darstellt, auch wirklich ein solcher war, daß nicht etwa wichtige Mittelglieder verloren gegangen sind. Die Messianische Verkündung bei den ältesten canonischen Propheten schließt sich unmittelbar an das in der Davidisch-Salomonischen Zeit bereits Vorhandene an.

Es ist nicht zufällig, daß während die Blüthe des Prophetenthums bereits mit Samuel begann, die canonische Prophetie einen weit späteren Anfang nimmt, nicht zufällig, daß wir von Elias, der bei der Verklärung des Herrn als der Repräsentant der gesammten alttestamentlichen Prophetie erscheint, und ebenso von Elisa keine geschriebnen Weissagungen besitzen, nicht zufällig auch, daß in der Zeit des Usias auf einmal eine ganze Reihe canonischer Propheten zugleich auftritt. Es hängt dies alles damit

zusammen, daß erst in jener Zeit sich großartige Geschicke für das Volk des Bundes anbahnten, daß erst damals die Catastrophen ihm drohten, welche durch die Asiatischen Weltmächte herbeigeführt werden sollten, Hand in Hand gehend damit, daß mehr und mehr die Sünde Israels vollendet wurde. Mit diesen Catastrophen ist die canonische Prophetie eng verkettet. Sie soll der Kirche die Bedeutung dieser Gerichte enthüllen und ihnen also ihre Wirkung für alle Zeiten sichern. Im engen Zusammenhang mit der Ankündigung jener Catastrophen steht bei den Propheten auch die Messianische Verkündung. Hatte die Drohung die falsche Sicherheit erschüttert, so wurde durch die Hinweisung auf die zukünftige Erscheinung des Heilandes der Verzweiflung vorgebeugt, die eine nicht minder gefährliche Feindin der Bekehrung ist.

So wenig wie die Verfasser der Messianischen Psalmen tragen auch die Propheten die Messianische Weissagung nach ihrem ganzen Umfange vor, vielmehr werden von ihnen immer nur gewisse Seiten derselben dargestellt. Die Verfasser der Messianischen Psalmen erfassen diejenigen Seiten, welche mit ihrem eignen Leben, ihren eignen Erfahrungen, oder doch den Verhältnissen ihrer Zeit Berührungen darbieten, wie dies dem mehr subjectiven Ursprung der Psalmenpoesie angemessen ist. So schildert David den leidenden und von mächtigen Feinden umgebenen Messias, der nach schwerem Kampfe endlich zur Herrlichkeit und zum Siege gelangt. Salomo erscheint derselbe als Beherrscher eines großen von Friede erfüllten Reiches, und er sieht die fernsten Nationen ihm ehrfurchtsvoll durch Geschenke huldigen. Dagegen aber werden die Propheten bei der Hervorhebung dieser oder jener Seite nicht so sehr durch eigne Erfahrungen, Stimmungen und Verhältnisse geleitet, als vielmehr durch die Bedürfnisse derer, zu denen sie reden, und durch den Effect, den sie bei ihnen hervorbringen wollen. Haben sie es mit dem

Kleinmuthe zu thun, welcher verzagt im Angesichte der allmächtig erscheinenden Heidenwelt, so stellen sie ihm den Messias entgegen als den unüberwindlichen Sieger über die Heidenwelt, der dem Reiche Gottes die ganze Erde unterwerfen wird. Haben sie es mit dem Stolze zu thun, der im Vertrauen auf eingebildete Prärogativen des Bundesvolkes trotzig die Gerichte Gottes über die Heidenwelt herausfordert, so stellen sie den Messias dar als denjenigen, der unter dem Bundesvolk selbst eine große Scheidung anrichten, den Frommen zum Troste kommen, die Gottlosen aber zum Gegenstande eines unerbittlichen Gerichtes machen werde. Haben sie es mit den Trauernden Zions zu thun, denjenigen, die in Folge der eingebrochenen Gerichte des Herrn zum tiefen Schmerze über ihre Sünden gelangt sind, so stellen sie ihnen den Messias dar als Den, der die Sünden des Landes auf einen Tag wegnehmen, der ihre Krankheiten tragen und ihre Schmerzen auf sich nehmen wird. Da die canonische Prophetie durch einige Jahrhunderte hindurchgeht, während derer die mannigfachsten Lagen, Bedürfnisse, Stimmungen vorkommen mußten, so entfaltete die sich ihnen anschließende Messianische Verkündung immer vollständiger ihren Reichthum, und zwar in weit wirksamerer und lebendigerer Weise, als wenn sie in abhandelnder Form vorgetragen wäre. Der Messias mußte, da so von den mannigfachsten Seiten aus in der Weise unmittelbarer Anschauung und göttlicher Zuversicht auf ihn hingewiesen, Er überall als das Ende der Entwickelung dargestellt wurde, mehr und mehr die Seele des Volkslebens werden.

Es läßt sich bei den Propheten in ihren Messianischen Weissagungen nicht in der Weise ein allmähliges Fortschreiten in Bezug auf Klarheit und Bestimmtheit bemerken, wie dies im Pentateuche der Fall ist. Die Behauptung, daß bei ihnen zuerst nur die allgemeine, an keine Person geknüpfte Hoffnung besserer Zeiten vorhanden gewesen, beruht auf der unbegründeten Hypo-

these, daß Joel unter allen Propheten der älteste sey, und zugleich der falschen Annahme, daß er den persönlichen Messias nicht kenne, ferner auf der unrichtigen Voraussetzung, daß die Propheten, die nur geben, was sich in ihrer unmittelbaren Anschauung darbietet, alles das nicht in ihrem Credo haben, was sie nicht ausdrücklich sagen, und hat die persönlich Messianischen Aussichten im Pent., den Psalmen, dem Hohenliede gegen sich. Wie wenig man daraus, daß manche Hauptpuncte von Hoseas, Joel, Amos nicht berührt werden, schließen darf, daß sie ihnen nicht bekannt waren, geht daraus hervor, daß mehrere unter den späteren Propheten, wie Jeremias und Ezechiel, dieselben ebenso wenig berühren, obgleich ihnen doch die früheren bestimmteren Weissagungen des Jesaias bekannt und von ihnen anerkannt waren. Man darf nicht verkennen, daß jedem Propheten immer unmittelbar das Seinige von oben gegeben wurde, und daß es dabei theils auf das Maaß seiner Receptivität ankam, welches bei den früheren Propheten größer seyn konnte als bei den späteren, theils auf die Bedürfnisse und die Fassungskraft derer, welchen die Weissagung bestimmt war.

Eine centrale Stellung nimmt in Bezug auf die Meff. Verkündung Jesaias ein. Auch seine Meff. Weissagungen tragen im Einzelnen einen einseitigen Character. Er gibt uns nirgends ein Gesammtbild des Messias. Aber während es den übrigen Propheten nur vergönnt war, einzelne Einblicke zu gewähren, gibt er uns in der Totalität seiner Meff. Verkündungen, wenn auch nicht das Gesammtbild selbst, doch die Materialien zu einem solchen. Mit Recht haben ihn schon die Kirchenväter als den Evangelisten unter den Propheten bezeichnet. Der Übergang von den Psalmen und dem Hohenliede zu ihm konnte nicht unvermittelt geschehen. Die Brücke bilden Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona und Micha, welche anknüpfend an die Gestaltung, welche die Messianische Verkündung in der Davidisch-Salomonischen Zeit

erhalten hatte, sie in der Prophetie einbürgern, ihr neues Leben verleihen durch den Zusammenhang, in welchen sie bei ihnen gestellt wird, und durch einzelne neue Momente sie ergänzen.

Wir geben die Auslegung der Messianischen Stellen der Propheten nach der chronologischen Reihenfolge derselben. Den Hoseas stellen wir nach dem Vorgange der Sammler des Canon an die Spitze, sey es nun, daß diese nicht sowohl die Folge der Jahre als die der Regierungen in's Auge faßten, und den Hoseas deßhalb voranstellten, weil er unter den Propheten aus der Zeit des Jerobeam in Israel und des Usias in Juda der bedeutendste ist, oder daß sie ihm die erste Stelle gaben, weil er wirklich zuerst auftrat und die Weissagung in C. 1—3 den Anfang der geschriebenen Prophetie bildete. Die letztere Annahme ist die nächstliegende, für welche die Analogien sprechen, und dagegen ist kein entscheidender Grund geltend gemacht worden.

Der Prophet Hoseas.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Daß die Thätigkeit des Propheten auf das Reich Israel gerichtet war, das liegt so am Tage, daß alle darüber einverstanden sind und seyn müssen. Ob aber der Prophet auch aus der Mitte derer gewesen, denen er predigte, oder ob er vielmehr aus dem Reiche Juda von Gott berufen wurde, darüber sind die Meinungen getheilt. Das letztere hat mit großer Zuversicht u. A. Maurer behauptet, Observ. in Hos., in den commentat. theol. II. 1. p. 293. Allein die Gründe, auf die er sich stützt, halten nicht die Probe aus. Er beruft sich 1. auf die Überschrift. Daß in dieser die Könige von Juda, unter denen Hoseas wirkte, überhaupt, daß sie zuerst, und daß sie vollständig

genannt werden, während von den Königen von Israel nur Einer, zeige, besonders bei Vergleichung der Überschrift des Amos, daß der Prophet in den Königen von Juda seine Obern erkannte. Allein es ist hiebei ganz die Stellung übersehen, welche die Frommen in Israel überhaupt und namentlich die Propheten zu dem Reiche Juda einnahmen. Sie betrachteten die ganze Trennung als Abfall von Gott, nicht blos die religiöse, sondern auch die bürgerliche. Wie konnten sie wohl anders, da ja die ewige Herrschaft über das Volk Gottes von Gott dem Stamme Davids ertheilt worden? Wie eng das Religiöse und das Bürgerliche zusammenhing, das zeigt sich schon daraus, daß Jerobeam und alle seine Nachfolger daran verzweifelten, ihr Regiment halten zu können, wenn sie nicht in religiöser Hinsicht den Riß so groß als möglich machten. Das Haupt der Propheten in dem Zehnstämmereiche, Elias, legte dadurch, daß er zwölf Steine nahm, nach der Zahl der Stämme Israels (1 Kön. 18, 31), deutlich genug an den Tag, daß er die Trennung für eine in der Idee nicht vorhandene, und daher auch in der Wirklichkeit dereinst aufzuhebende, das Regiment in dem Reiche Israel nur für ein solches de facto, nicht de jure hielt. Am bestimmtesten aber finden wir diese Ansicht bei Hoseas ausgesprochen. „Sie haben zu Königen gemacht, und nicht von mir — spricht der Herr bei ihm C. 8, 4 — zu Fürsten, und ich wußte nicht." Gottlosigkeit ist ihm also die Basis des ganzen Regimentes in Israel; weil sie ohne und wider Gott König und Fürsten gewählt, so sollen sie durch Gott ihnen genommen werden, C. 3, 4. Heil kann dem Volke nicht eher werden, als bis Israel und Juda sich Ein Haupt setzen, C. 2, 2, bis die Kinder Israel suchen Jehova, ihren Herrn, und den David, ihren König, C. 3, 5. Beides ist ihm aufs engste verbunden. Keine wahre Rückkehr zu dem unsichtbaren Oberhaupte der Theokratie, ohne zugleich zu dem sichtbaren, dem Stamme Davids. Was dereinst

die Masse nach der Bekehrung thun sollte, das mußte der Bekehrte schon jetzt thun. Er erkannte schon jetzt die Regenten aus dem Stamme Juda für seine wahren Oberhäupter, wenn er gleich den Oberhäuptern von Israel den bürgerlichen Gehorsam so lange leistete, bis Gott das Regiment wieder aufhob, was er im Zorne dem Volke gegeben, und im Zorne über den Abfall des Davidischen Stammes ihm entgegengestellt hatte. Hieraus nun erhellt deutlich, daß die Beschaffenheit der Überschrift gar nicht zu ihrer Erklärung der Annahme bedarf, daß Hoseas von Geburt ein Judäer war. Mit demselben Rechte könnte man auch behaupten, daß alle Propheten im Reiche Israel, welche den Kälberdienst verwarfen — also alle ohne Ausnahme — aus dem Reiche Juda gewesen seyen. Denn der Kälberdienst steht mit dem Abfall von dem Gesalbten Gottes ganz auf einer Linie. Hoseas nennt zuerst und vollständig die Herrscher aus der legitimen Familie. Dann fügt er noch den Namen Eines der Regenten aus dem Reiche Israel hinzu, unter dem seine Wirksamkeit begann, weil es darauf ankam, die Zeit ihres Beginnens genau zu bestimmen. Usias, der erste in der Reihe der von ihm genannten Judäischen Könige, überlebte den Jerobeam um 26 Jahre (vgl. Maurer S. 284). Wäre der letztere nun nicht neben ihm genannt, so könnte man leicht auf den Gedanken kommen, daß der Prophet erst in seiner letzten Periode sein Amt angetreten. Dann aber mußte, was er über den Sturz der Familie Jerobeams sagte, als vaticinium post eventum erscheinen. Denn dieser erfolgte schon bald nach Jerobeams Tode. Ebenso auch was er über das gänzliche Herabkommen des unter Jerobeam so blühenden Reiches sagte. Denn von dem Tode Jerobeams an eilte das Reich mit raschen Schritten seinem Untergange entgegen. Sollte also erkannt werden, daß das Zukünftige vor Gott und seinen Dienern liege, „ehe es aufkeimt" (Jes. 42, 9), so mußte der Anfang der Wirksamkeit des Pro-

pheten genauer bestimmt werden, als in den 14jährigen Zeitraum fallend, während dessen Usias und Jerobeam zusammen regierten. Daß die Nennung Jerobeams wirklich zunächst durch diesen Grund herbeigeführt wurde, zeigt V. 2 im Verhältniß zu V. 1. Der Nennung Jerobeams hier correspondirt dort die Bemerkung, daß Hoseas die nächstfolgende Offenbarung schon im Anfange seiner Wirksamkeit erhalten habe. Doch wird man dabei nicht stehen bleiben, nicht sagen dürfen, daß ohnedem Hoseas, um gleich von Anfang seine Gesinnung darzulegen, gar keinen König von Israel genannt haben würde. Zwischen Jerobeam und den folgenden Regenten fand ein bedeutender Unterschied statt. Schon Coccejus bemerkt treffend: caeteri reges Israelis non habentur pro regibus sed pro furibus. Jerobeam kam eine Quasilegitimität zu. Das Haus Jehus, dem er angehörte, war dem Äußersten des religiösen Abfalls entgegengetreten. Es hatte sich einer gewissen Anerkennung auch durch das Prophetenthum erfreut. Jerobeam war nicht durch Usurpation, sondern durch Geburt auf den Thron gelangt. Er war der letzte König, durch welchen der Herr dem Volke der zehn Stämme Hülfe sandte, vgl. 2 Kön. 14, 27: „und der Herr wollte den Namen Israels nicht vertilgen unter dem Himmel weg, und er half ihnen durch die Hand Jerobeams, des Sohnes Joas.“ 2. Ebenso unbedeutend ist der innere Grund den Maurer (S. 294) geltend macht. Die „morum magistri,“ meint er, pflegen, was sie an den Ihrigen hart tadeln, an Fremden leichter zu rügen. Hoseas aber strafe, wenn er auf die Judäer komme, diese eben so hart, wie die Israeliten. Allein aus solchen loci communes lassen sich nie sichere Folgen ableiten. Dann könnte man ja schließen, daß Jesaias und daß der Verfasser der Bücher der Könige aus dem Zehnstämmereiche gewesen seyen, weil sie die Sünden der Israeliten nicht weniger scharf rügen, wie die der Judäer. Diesem locus communis kann man sehr leicht einen andern ebenso

wahren entgegenstellen, die „morum magistri" pflegen, aus Vorliebe zu den Ihrigen, ihre Fehler milder zu beurtheilen, wie die der Fremden. Schon auf dem Gebiete, wohin sie gehören, sind solche Sätze sehr behutsam anzuwenden, weil die eine Rücksicht so leicht durch eine andere überwogen werden kann. Hier aber kommen sie gar nicht in Betracht. Die Propheten, als Organe des Geistes, redeten ohne diese oder jene Rücksicht die klare und baare Wahrheit. Mochte Hoseas Judäer oder Israelit seyn, immer würde er sich auf gleiche Weise über die Judäer aussprechen, ihre Sünden scharf rügen und dabei, wie er es thut, ihre Vorzüge — „denn das Heil kommt von den Juden" — lebhaft anerkennen.

Steht es nun aber so mit den Gründen für den Judäischen Ursprung des Hoseas, so zeigt es sich bald, daß die Wahrscheinlichkeit desselben zu der des Israelitischen Ursprunges noch nicht in dem Verhältnisse steht, wie 1 zu 100. Die Propheten waren im Reiche Israel fast noch zahlreicher, wie im Reiche Juda, und doch kennt die ganze Geschichte nur zwei Beispiele von Propheten, die aus dem Reiche Juda in's Reich Israel gesandt wurden, den Propheten, von dem 1 Kön. 13 redet, der eigentlich nicht einmal hieher gehört, da er nur eine einzelne Mission in das Reich Israel erhielt, zu einer Zeit, als dort das Prophetenwesen noch nicht organisirt war, und den Amos. Bei diesem tritt es aber auch deutlich hervor, daß er nur eine Ausnahme von der Regel war, noch mehr wie durch die Angabe des Judäischen Geburtsortes in der Überschrift durch die in C. 7 erzählten Verhandlungen mit dem Priester Amazja, vgl. bes. V. 12.

Was das Zeitalter des Propheten betrifft, so wird seine Wirksamkeit in der Überschrift in die Regierung der Könige Usias, Jotham, Ahas und Hiskias versetzt. Hierdurch wird ihr allerdings ein langer Zeitraum angewiesen: von der Regierungs-

zeit des Usias wenigstens 26 Jahre, dazu die 16 Jahre des Jotham und die 16 des Ahas, und wenigstens 1 oder 2 Jahre des Hiskias. So erhalten wir also, auf's geringste gerechnet, 60 Jahre.

Diese so lange Dauer der Wirksamkeit des Propheten könnte gegen die Ächtheit und Richtigkeit der Überschrift Verdacht erwecken. Allein dieser wird sogleich dadurch niedergeschlagen, daß die in dem Buche selbst enthaltenen Angaben uns auf einen ebenso ausgedehnten Zeitraum hinführen. Der Anfang der Wirksamkeit des Propheten darf nicht später gesetzt werden. Denn C. 1, 4 wird der Sturz des Hauses Jerobeams, der bald nach seinem Tode erfolgte, als ein Ereigniß der Zukunft angekündigt. Auch erscheint in der ganzen ersten Rede der Zustand des Reiches noch als blühend. Das Ende kann nicht in eine frühere Zeit fallen. Denn in C. 10, 14 wird eine Expedition des Salman oder Salmanassar (Vitringa prol. z. Jes. p. 6) gegen das Reich Israel als schon vergangen bezeichnet, und mit einer zweiten gedroht. Die erste Expedition des Salmanassar aber, von der 2 Kön. 17, 1 ff. handelt, gränzt nahe an den Regierungsantritt des Hiskias. Denn sie war gegen Hoseas, König von Israel gerichtet, der im 12ten Jahre der 16jährigen Regierung des Ahas seine Regierung antrat. Die treffliche Zusammenstimmung dieser St. mit 2 Kön. 17 liegt klar zu Tage. Es heißt in 2 Kön. 17, 3: „Wider ihn zog Salmanassar, der König von Assur, und Hosea wurde ihm zum Knechte und gab ihm Tribut." Das wär die erste Expedition des Salmanassar. Dann kam durch den Abfall des Hosea veranlaßt, die zweite, bei der Samaria erobert und das Volk weggeführt wurde. In Hos. 10, 14. 15 heißt es: „Und es erhebt sich Getümmel wider dein Volk und alle deine Festungen werden verwüstet, wie Schalman verwüstete Beth Arbel am Tage des Krieges, Mutter über Kindern ward zerschmettert. Also thut er Euch, Bethel, wegen

eurer großen Bosheit im Morgenroth, vertilgt, vertilgt wird der König Israels.“ Hoseas erklärt, daß der Anfang der Zerstörung Salmanassars die Weissagung des Endes sey. Das Morgenroth ist die Zeit des scheinbar wiederaufdämmernden Glückes, Coccejus: tempore pacis allucescente, vgl. Am. 4, 13. 5, 8, wo ebenfalls das dem Reiche Israel aufdämmernde Glück durch Morgenroth und Morgen bezeichnet wird. An der Identität von Beth Arbel mit Arbelah in Galiläa kann um so weniger gezweifelt werden, da neuere Untersuchungen außer Zweifel gestellt haben, daß dieser Ort, jetzt Irbid, eine bedeutende Festung war, vgl. Münchener gel. Anzeigen 1836 S. 870 ff., Robinson III 2 S. 534, v. Raumer S. 108. Wie die Setzung von Beth Arbel statt des vulgären Arbelah, so gehört auch Salman für Salmanassar dem höheren Style an. In Arbela hatte ohne Zweifel bei der ersten Expedition die Entscheidung stattgefunden. Diejenigen, welche unsere Stelle von 2 Kön. 17 lostrennen, wissen mit ihr nichts anzufangen. Simson klagt „über das Dunkel, welches über unserer St. liegt.“ Nicht minder deutlich aber führt C. 12, 2 auf die allerletzten Zeiten des Israelitischen Staates, diejenigen, da Hoseas durch das Bündniß mit Ägypten sich von der Assyrischen Dienstbarkeit frei zu machen suchte: „Ephraim weidet Wind und jaget Ostwind nach, immerfort mehret er Lüge und Verwüstung, und Bund schließen sie mit Assur und Öl wird Ägypten gebracht.“ Daß sie trotz des mit Assur geschlossenen Bundes Öl nach Ägypten senden, ist die Lüge, mit der die Verwüstung Hand in Hand geht, während sie Heil dadurch zu schaffen wähnen. So schon J. H. Manger, dessen in vieler Hinsicht trefflicher Commentarius in Hoseam, Campen 1782, von den meisten neueren Auslegern, zuletzt noch von Simson zu ihrem großen Schaden nicht benutzt worden ist: „respicit his verbis ad legatos ab Hosea rege cum splendidis muneribus ad regem Aegypti missos, ut eum in

partes suas pertraheret et ad auxilium sibi ferendum adversus regem Assyr., quamvis huic se per foederis religionem obnoxium fecerat, concitaret. Auf die letzten Zeiten des Israelitischen Staates führt aber auch, was an andern St. in Bezug auf das Verhältniß zu Ägypten und Assur vorkommt. Es ist nicht, wie mehrere fälschlich die Sache darstellen, die Rede von zwei Parteien im Volke, einer Assyrischen und einer Ägyptischen. Auch steht die Sache nicht so, daß das ganze Volk sich bald an Ägypten wendet um sich Assurs, bald wieder an Assur um sich Ägyptens zu erwehren. Die Lage ist vielmehr die: das Volk, von Assur schwer bedrängt, sucht bald bei Ägypten Hülfe wider Assur, bald suchen sie das letztere sich freundlich zu stimmen. So wird die Situation ganz präcise bezeichnet in C. 7, 11: „Ägypten rufen sie, nach Assur gehen sie." Was Israel drohte, war nach C. 8, 10 „die Last des Königes der Fürsten," des Königes von Assur, V. 9. Diese suchten sie theils durch ihre Buhlkünste abzuwenden, theils durch Anrufung des Königes von Ägypten. Assur allein ist der König Streiter C. 5, 13. 10, 6, nur er hat die göttliche Mission zum Gerichte erhalten, vgl. C. 11, 5: „nicht wird er (Israel) zurückkehren zum Lande Ägypten, und Assur, der ist sein König." In der Qualität eines unzuverlässigen Bundesgenossen erscheint Ägypten in C. 7, 16, wo es nach der Ankündigung ihres Unterganges wegen der Empörung gegen den Herrn heißt: „das ihr Spott ob dem Lande Ägypten," also werden sie zu Schanden mit ihrer Hoffnung, die sie auf Ägypten setzen. Ganz analog ist Jesaias 30, 1—5, wo der Prophet verkündet, daß Judas Versuch sich durch Ägypten gegen Assur zu schützen vergeblich seyn werde, vgl. bes. V. 3: „und es wird euch die Festung Pharaos zur Beschämung, und das Vertrauen auf den Schatten Ägyptens zur Schande," und V. 5: „nicht zur Hülfe und nicht zum Vortheil, sondern zur Scham und auch zur Schande." Diese

geschichtlichen Verhältnisse nun fanden nicht etwa schon in den Zeiten Menahems statt. Damals erblicken wir Israel noch nicht in dieser Weise in die Mitte zwischen Assur und Ägypten gestellt. Es wird in 2 Kön. 15, 20 ausdrücklich gesagt, daß der Einbruch Phuls nur ein vorübergehender war, bei dem es nicht auf Eroberung abgesehen war, sondern nur auf Beute. Den eigentlichen Anfang der Assyrischen Bedrängniß bildet erst der Einbruch Tiglathpilesars in der Zeit des Ahas. Jesaias hebt in C. 7 das Verhängnißvolle des Momentes hervor, da Ahas die Assyrer gegen Syrien und Israel zur Hülfe rief. Das Factum des Syrisch Ephraimitischen Krieges selbst zeigt, daß bis dahin Assur die Hand noch nicht auf jene Gegenden gelegt hatte. Erst mit dem Einbruch unter Ahas begann die Tendenz Assurs zu bleibenden Eroberungen jenseits des Euphrat, die den Conflict mit der Ägyptischen Weltmacht herbeiführen mußte. Der König Jareb — das war, als Hoseas schrieb, schon der historische Character des Königes von Assur. Als solcher aber stand er vor den Zeiten des Ahas und Hiskias noch nicht da.

Ohne entscheidende Bedeutung ist, was Simson zum Beweise anführt, daß man in einer früheren Zeit stehen bleiben müsse: Gilead, welches durch den von Ahas herbeigerufenen Tiglathpilesar erobert und entvölkert wurde, 2 Kön. 15, 29, erscheine in C. 6, 8. 12, 12 als noch im Besitze Israels. Danach könne sich die Wirksamkeit des Propheten nicht über die Syrisch-Ephraimitische Invasion hinaus erstreckt haben. Da das Buch die Summe desjenigen gibt, was Hoseas während eines langen Zeitraumes weissagte, so müssen darin auch geschichtliche Beziehungen vorkommen auf solches, das zu der Zeit, da der Prophet schrieb, bereits der Vergangenheit angehörte. Erscheint doch in C. 1, 4 selbst der Untergang des Hauses Jerobeams als ein Ereigniß der Zukunft.

Könnten wir aber auch nicht also die Angaben der Über-

schrift anderweitig bestätigen, so würde sie doch schon allein hinreichend seyn, für dieselben Gewähr zu leisten, um so mehr, da eine so lange Dauer des manchmal in früher Jugend angetretenen Prophetenamtes auch sonstige Analogieen für sich hat. Die Überschrift hat dieselbe Auctorität für sich, wie jeder übrige Theil des Buches; und es läßt sich kaum der Leichtsinn begreifen, mit der man sie in neuerer Zeit ziemlich allgemein als unächt oder doch verdächtig bezeichnet hat. Sie läßt sich ja gar nicht von dem Buche abtrennen. Daß V. 2 ausdrücklich bemerkt wird, das Folgende gehöre in den Anfang der Wirksamkeit des Hoseas, muß doch einen Zweck haben. Ein solcher läßt sich aber nur dann nachweisen, wenn im Vorhergehenden näher bestimmt worden, in welche Zeit dieser Anfang fiel, noch unter die Regierung Jerobeams, wo das sichtbar Erscheinende noch gar keine Veranlassung zu solchen Aussichten in die Zukunft darbot, wie die in den ersten 3 Capiteln enthaltenen. Man kann also nicht V. 1 für späteren Zusatz erklären, ohne zugleich in V. 2 die Worte: תְּחִלַּת — בְּהוֹשֵׁעַ. Diese hängen aber wieder auf's engste, durch das Fut. mit Vav conv., was nie einen Anfang bilden kann, mit dem Folgenden zusammen, so daß man also entweder das Ganze für später aufgezeichnet, oder auch die Überschrift für dem Hoseas angehörig erklären muß. Aus bloßem chronologischem Interesse kann die Bemerkung, daß der Anfang des Buches dem Anfange der Wirksamkeit des Propheten angehöre, um so weniger mit Simson abgeleitet werden, da der Prophet sonst überall sich gegen die Chronologie indifferent verhält, und die Summe desjenigen gibt, was er durch eine lange Reihe von Jahren geweissagt hatte. Die einzige Ausnahme, die er in dieser Beziehung macht, muß auf einem bestimmten Grunde beruhen, und ein solcher ist nicht vorhanden, wenn die Überschrift in V. 1 oder die Angabe der Könige in ihr für unächt erklärt wird. Die Erwähnung des Anfanges schwebt

dann um so mehr in der Luft, da wir dann überhaupt nicht wissen, ob die prophetische Wirksamkeit des Hoseas eine länger dauernde war.

Fruchtbarer, als solche nichtige Zweifel, sind gewiß die Betrachtungen, welche Calvin über die lange Dauer der Wirksamkeit des Propheten anstellt: „Si deus tantum per annos XX aut XXX nostra opera utatur, hoc nobis est molestissimum; praesertim si bellandum est cum impiis hominibus, et qui non libenter suscipiant jugum, imo qui contumaciter nobis resistant, cupimus statim liberari et vellemus esse emeriti milites. Quum ergo videmus hunc prophetam durasse ad tam longum tempus, sit nobis exemplum tolerantiae, ut scil. non despondeamus animos, etiamsi dominus non statim nos ab onere liberet."

Die Ausll. haben es zum Theil eifrig versucht, zu bestimmen, welchen einzelnen Theilen des langen Zeitraums die einzelnen Theile des Buches angehören. Dies ist aber hier, wie bei Micha und überhaupt bei den meisten unter den kleinen Propheten, ein ganz vergebliches Unternehmen. Falsch ist nämlich die Voraussetzung, auf der es beruht, daß die Sammlung aus einer ganzen Anzahl einzelner, abgetrennter Stücke bestehe. Wir haben die Weissagungen des Hosea nicht vollständig, sondern nur eine Quintessenz ihres wesentlichen Inhaltes, eine Übersicht, die er selbst gegen das Ende seiner Wirksamkeit gegeben. Hierauf führt 1. schon das דְּבַר־יְהוָה in der Überschrift, was freilich für sich nicht entscheidend ist, da der Prophet auch äußerlich getrennte Reden in eine ideelle Einheit zusammenfassen könnte, aber doch, so lange für das Gegentheil kein Grund vorhanden ist, leichter auf eine auch durch äußere Einheit verbundene Rede bezogen wird. 2. Das gänzliche Fehlen aller chronologischen Bestimmungen, mit Ausnahme der in V. 2, die nur dazu dient, die Beweiskraft des anderweitigen Fehlens zu verstärken. 3. Das

Fehlen aller sicheren Indicien von Anfang und Ende einzelner Stücke; nur neue Ansätze finden sich, grade so wie im zweiten Theile des Jesaias, sonst geht die Rede immer in gleicher Weise fort. 4. Das Schwankende und Allgemeine der historischen Beziehungen, was nothwendig entstehen mußte, wenn die Weissagung sich auf gleiche Weise auf den ganzen langen Zeitraum bezog. — Das Vorhandenseyn der Thatsachen, auf denen die beiden letzten Gründe beruhen, erhellt schon hinreichend aus dem gänzlichen Auseinandergehen der Meinungen über Zahl und Umfang der einzelnen Stücke, und über die Zeit ihrer Abfassung. Nicht zwei bedeutendere Ausll. kommen hier auch nur in den Hauptpunkten miteinander überein. Solche Verschiedenheit findet sich bei keiner Sammlung, welche wirklich aus vereinzelten Weissagungen besteht. 5. Ton und Sprache bleiben sich durch das Ganze zu sehr gleich, als daß ein so langer Zeitraum zwischen den einzelnen Weissagungen liegen könnte. Freilich nur ein untergeordneter Grund, der aber doch in Verbindung mit der Grundlage des ganzen Beweises, 3 und 4, seine Bedeutung erhält.

Es bleibt nun jetzt noch übrig, einen Überblick über die geschichtlichen Verhältnisse zur Zeit des Propheten zu geben, um so mehr, da wir ihrer auch zur Erklärung der Messianischen Weissagung seines Zeitgenossen, des Amos, bedürfen.

Das Reich Israel trug gleich von seiner Entstehung an einen doppelten Keim des Verderbens in sich, die Errichtung des Kälberdienstes und den Abfall von der Davidischen Dynastie. Was das erstere betrifft, so gingen die Folgen dieser scheinbar sehr vereinzelten Übertretung einer Mosaischen Verordnung viel weiter, als es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen möchte. Es zeigte sich auch hier, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert. Wichtiger noch als die niedrigen Vorstellungen von Gott, die durch diese Symbolisirung desselben erzeugt wur-

den, war eine andere Seite der Sache. Das Verbot des Bilderdienstes im Pentateuch war so bestimmt und klar als möglich. Die Könige von Israel waren weit entfernt, dasselbe zu verwerfen; sie fanden aber doch, so schwer dies auch scheinen mag, eine Deutung aus, wodurch sie die Anwendung desselben auf ihre Einrichtung beseitigten. Ein solches Verfahren, einmal eingeschlagen, mußte weiter führen. Da man sich bei Einem so wichtigen Falle erlaubt hatte, das Gesetz wieder besseres Gewissen zu drehen und zu deuteln, wahrscheinlich behauptend, es sey nur mit Bezug auf die rohe Sinnlichkeit der ersten Generation gegeben, so that man dies auch bei anderen, so oft die Neigung des verderbten Herzens dazu aufforderte. Jede bewußte Untreue, die dennoch gehegt und nach innen und nach außen beschönigt wird, muß bei einer Gemeinde nicht weniger, wie bei dem Individuum, den gänzlichen Verfall nach sich ziehen. Als Grund dieses Verfalls wird 2 Kön. 17, 9 sehr treffend angeführt: „Sie deckten (dies die einzige gesicherte Erklärung des אפח) Worte, denen nicht also war, über den Herrn, ihren Gott," d. h. sie erkühnten sich durch eine Menge von Verdrehungen und Deutelungen seines Wortes seine wahre Gestalt zu verhüllen. Dazu kam noch Folgendes. Jene erste Änderung des Religionswesens ging von der politischen Gewalt aus; diese sicherte sich auch für die Zukunft unbeschränkten Einfluß auf die religiösen Angelegenheiten dadurch, daß sie die ihr unabhängig gegenüberstehende kirchliche Gewalt besiegte. Die Leviten, welche sich gegen den Kälberdienst erklärten, ohne sich an die elenden Sophismen zu kehren, welche der König zu seiner Beschönigung erfunden, wurden vertrieben; an ihrer Stelle wurden Creaturen des Königs zu Dienern des Heiligthums gemacht. Dies wurde nun (vgl. die merkwürdige Stelle Am. 7, 13) des Königs Heiligthum, und das ganze Religionswesen, im graden Widerspruche gegen die Mosaische Verfassung, seiner Willkür untergeben. Die Folgen davon muß-

ten um so betrübter seyn, je schlechter die Könige waren, und nach dem schlechten Fundamente, worauf die königliche Gewalt beruhte, nothwendig seyn mußten.

An den Bilderdienst schloß sich bald der Götzendienst an. Auch bei ihm hat man nicht an eine offne Opposition gegen den wahren Gott zu denken. Eine solche fand nur während einer Regierung statt, der des Ahab, unter der die Sache auf's äußerste kam. Daß man sie auch außerdem angenommen, ist nur dadurch veranlaßt, daß die Schrift, auf die Masse elender Beschönigungen nicht achtend, als directen Abfall von Gott bezeichnet, was dem Wesen nach dies war, wenn es sich auch äußerlich nicht also kund gab. Man blieb äußerlich dem Jehova treu; man feierte seine Feste, man brachte die im Pentateuch vorgeschriebenen Opfer dar; man ordnete überhaupt das ganze Religionswesen nach seinen Vorschriften, wie sich dies aus den Büchern der Könige, und noch weit mehr aus Amos und Hoseas darthun läßt; aber man dachte dabei eine Weise aus, wie sich Licht und Finsterniß identificiren, der Dienst der Götzen mit dem Dienste des Herrn verbinden ließ. Dies war, da das Auge nicht einfältig war, nicht eben schwer. Man hatte das Beispiel heidnischer Völker vor sich, welche ganz bereit waren, ihren Gottheiten, in denen sie nur verschiedne Erscheinungsformen eines und desselben göttlichen Wesens erkannten, gegenseitige Anerkennung zu gewähren, und die diese Anerkennung auch gern auf den Gott Israels ausdehnten, so lange nicht Intoleranz von Seiten seiner Bekenner entgegentrat, und sie zur Intoleranz anreizte. Bei den Völkern, in deren Mitte die Israeliten lebten, zeigte sich diese gegenseitige Anerkennung ihrer Religionen schon darin, daß sie alle ihre höchste Gottheit durch denselben Namen Baal bezeichneten, und die jedem eigenthümliche Offenbarungsform durch ein Epitheton. Die Israeliten nun wähnten, zugleich die Anforderungen ihres Gottes zu befriedigen, und sich die

Götzen der umwohnenden mächtigen Völker, namentlich der Phönizier, geneigt zu machen, wenn sie die Scheidewand zwischen beiden aufhöben. Jehova und Baal waren ihnen dem Wesen nach identisch; der erstere, als die ihnen speciell angehörende Offenbarungsform, der Hauptgegenstand ihrer Verehrung, nach der von ihm selbst in seiner Offenbarung vorgeschriebenen Weise; der letztere aber auch nicht zu vernachlässigen, weil man dadurch auch der Gnadenerweisungen theilhaftig werden könne, welche diese Erscheinungsform der Gottheit mit sich führte. So nannte man den Jehova auch Baal, Hos. 2, 16; man feierte die Tage Jehovas, V. 13, aber auch die Tage der Baalim, V. 15. So erklärt sich die auf den ersten Anblick auffallende Erscheinung, daß wir bei Hoseas und bei Amos Alles voll Baaldienstes finden, während man doch nach den Büchern der Könige glauben sollte, daß mit der Herrschaft des Ahab auch die Herrschaft dieses Dienstes vorübergegangen. Es schwand nur seine feindliche Opposition gegen den Jehovadienst. Eine weit gefährlichere Religionsmengerei nahm ihre Stelle ein. Es läßt sich ja nicht verkennen, auf welcher Seite der Vortheil bei dieser Theilung seyn mußte; offenbar auf derjenigen, auf welcher immer, wenn das Herz zwischen Wahrheit und Lüge getheilt wird. Äußerlich blieb der Jehovadienst vorherrschend; innerlich erhob sich der Götzendienst fast zur Alleinherrschaft. Waren erst die Schranken zwischen beiden Religionen aufgehoben, so mußte ja dem Geiste nach sich diejenige am stärksten geltend machen, welche dem Geiste des Volkes am meisten zusagte. Dies war aber nach der verderbten Beschaffenheit der menschlichen Natur nicht die strenge Jehovareligion, die von Gott gegeben, nicht Gott in die menschliche Niedrigkeit herabzog, sondern verlangte, daß der Mensch sich zu seiner Höhe erhebe, welche die Heiligkeit Gottes in den Mittelpunkt stellte, und darauf an ihre Bekenner die Anforderung der Heiligkeit gründete; sondern die weichliche, sinnliche, dem mensch-

lichen Verderben, weil aus ihm hervorgegangen, schmeichelnde Götzenlehre. So wurde denn auch der Jehova der Israeliten wirklich, wie sie ihn zur Abwechselung nannten, ein Baal. Und die Sache war dadurch gefährlicher, als wenn sie ihn auch äußerlich daran gegeben hätten, daß sie nun noch fortfuhren, auf seinen Bund und seine Verheißungen sich zu stützen, und sich auf ihren äußern Dienst etwas einzubilden, und also in ihrer falschen Sicherheit bestärkt wurden.

Die natürliche Folge dieses Abfalls von dem Herrn war eine furchtbare Ausartung der Sitten. Der nächste Ausfluß des geistigen Ehebruchs war der leibliche. Wollust bildet einen Grundcharakter, wie der Asiatischen Religionen überhaupt, so besonders derjenigen, mit denen die Israeliten in Berührung kamen. Aber der verderbliche Einfluß dehnte sich noch weiter, über das ganze sittliche Gebiet aus. Wo kein heiliger Gott, da ist auch kein Streben des Menschen nach Heiligkeit. Alle göttlichen und menschlichen Rechte werden mit Füßen getreten; alle Bande der Liebe, des Gesetzes und der Ordnung werden gesprengt. So wird uns der Zustand des Landes in sittlicher Hinsicht durchgängig von seinen beiden Propheten geschildert; vgl. z. B. Hos. 4, 1. 2: „Es ist keine Treue und keine Liebe und keine Erkenntniß Gottes im Lande. Fluchen und lügen und morden und stehlen und ehebrechen; — sie brechen durch, und Blut gränzt an Blut.“ Aus dem sittlichen Verderben folgte dann wieder die innere Auflösung des Staates und seine Schwäche nach außen.

Die übernatürliche Folge des Abfalls von dem Herrn war schwere Strafe, die Er über das Volk verhängte. Mit wem Gott sich in eine nähere Verbindung eingelassen, wen er seiner Gnade gewürdigt, an dem wird er geheiligt, wenn er durch dessen Schuld nicht in ihm geheiligt worden. Weil Israel zum Volke des Herrn gehörte, so durfte es nicht immer

fortfahren, äußerlich das zu scheinen, was es innerlich nicht mehr war.

Als den zweiten Keim des Verderbens bezeichneten wir den Abfall von dem Davidischen Hause. Seine Herrschaft beruhte auf göttlichem Rechte. Das neue Israelitische Königthum wurde auf den Sandgrund menschlicher Willkür gebaut. Der erste König hatte sich durch seine eigne Kraft und Klugheit und durch des Volkes Gunst auf den Thron erhoben. Jeder, der dieselben Mittel in Händen hatte, glaubte in ihnen eine Berechtigung zu haben, ein Gleiches zu thun. So wechselte Dynastie auf Dynastie, Königsmord folgte auf Königsmord; in den blutigen, dadurch veranlaßten Kämpfen verwilderte das Volk immer mehr; einige Male fanden Interregna, Zeiten gänzlicher Anarchie statt; durch diese inneren Kämpfe wurde die Kraft nach außen immer mehr gebrochen. Kein Regent konnte diesen Quell des Unheils verstopfen. Er hätte ja dann seine Existenz als Regent aufgeben müssen. Ebenso wenig den andern; denn fiel erst die religiöse Scheidewand zwischen dem Reiche Israel und dem Reiche Juda weg, so drohte auch die bürgerliche einzustürzen.

Dies waren im Allgemeinen die Verhältnisse, unter denen, wie die übrigen Propheten des Reiches Israel, so auch Hoseas auftrat. Daß sie weit schwieriger waren, wie die im Reiche Juda, läßt sich nicht verkennen. Auch dort war das Verderben groß; aber es war nicht so eng mit der Grundlage des ganzen Staates verflochten. Durchgreifende Reformen, wie die unter Hiskias und Josias waren möglich; an das äußere Bestehen der wahren Religion war das Interesse eines ganzen Stammes geknüpft.

Die äußerlich höchst glückliche Regierung des Jerobeam II., in welche der Anfang der prophetischen Thätigkeit des Hoseas fällt, hatte den Abfall vom Herrn und die Sittenlosigkeit nur noch vermehrt, und also den Grund gelegt zu der Reihe von

Unglücksfällen, welche bald nach seinem Tode beginnend in schneller Folge das Volk seinem gänzlichen Untergange entgegenführten. Es wurde durch das Glück in seiner Sicherheit noch bestärkt; statt durch die unverdiente Barmherzigkeit Gottes sich zur Buße leiten zu lassen, (vgl. 2 Kön. 14, 26. 27), betrachtete es das Glück als eine Belohnung seines Abfalls, als ein Siegel, wodurch Jehova-Baal die Richtigkeit seiner Wege bestätigte. Die falschen Propheten thaten das Ihrige, es in seinem Wahne zu bestärken; die wahren predigten tauben Ohren.

Gleich nach Jerobeams Tode fing es an sich zu zeigen, wer von beiden die Wahrheit auf seiner Seite hatte. Es folgte ein Interregnum von 11—12 Jahren*). Nach Ende desselben kam Jerobeams Sohn Sacharja zur Regierung; aber schon nach 6 Monaten wurde er von Sallum ermordet, 2 Kön. 15, 10. Diesen tödtete Menahem, nachdem er nur einen Monat regiert

*) Ewald, Thenius u. A. wollen nicht zugeben, daß ein solches Interregnum stattgefunden. Da die Zahlen ursprünglich durch Buchstaben bezeichnet wurden, bei denen leicht eine Verwechselung vorfallen konnte, so wird man nicht läugnen können, daß in 2 Kön. 14, 23 möglicherweise ein solches Versehen vorgegangen seyn kann, daß die Dauer der Regierung Jerobeams dort ursprünglich, statt auf 41, auf 52 oder 53 Jahre angegeben seyn konnte. Allein für solche Annahme müßten doch gewichtige Gründe vorhanden seyn, um so mehr, da die Verwechselung nicht wie Thenius annimmt, sich auf einen Buchstaben beschränkt, sondern beide betroffen haben müßte. An solchen Gründen fehlt es aber eben. Das Stillschweigen der Bücher der Könige in Bezug auf ein Interregnum kann nicht geltend gemacht werden, da diese Bücher in der Geschichte der letzten Zeiten des Reiches Israel so gar kurz sind und nur die Hauptpuncte hervorheben. Das Einzelne des Verwesungsprocesses, der mit dem Tode Jerobeams begann, welcher auch bei Amos in C. 7, 11: „durch das Schwert wird Jerobeam sterben, und Israel wird weggeführt werden aus seinem Lande," gleichsam als der Todestag Israels erscheint, obgleich ihm das nackte Leben noch ziemliche Zeit länger gefristet wurde, hat für die heilige Geschichtsschreibung kein Interesse. Die Abkürzung der Wirksamkeit des Hoseas um 12 Jahre, welche durch Beseitigung des Interregnums gewonnen wird, muß um den Preis einer unwahrscheinlichen Verlängerung der Dauer der Regierung Jerobeams erkauft werden. Für das Interregnum ist Simson S. 201 aufgetreten.

hatte, V. 14. Er herrschte 10 Jahre zu Samaria. Schon unter ihm bereitete sich die Katastrophe vor, welche dem Reiche den gänzlichen Untergang brachte. Er wurde dem Assyrischen Könige Phul tributpflichtig, V. 19—21. Ihm folgte sein Sohn Pekahjah im 50sten Jahre des Usias. Nach zweijähriger Regierung wurde er von Pekah, dem Sohne Remaljahs, getödtet, der die Regierung zwanzig Jahre behauptete (V. 27), und durch die Verbündung mit dem Könige von Syrien gegen das Brudervolk Juda (vgl. Jes. C. 7) den Untergang Israels beschleunigte. Die von Ahas herbeigerufenen Assyrer unter Tiglathpilesar führten schon damals einen Theil seiner Bürger, die transjordanensischen Stämme, in's Exil weg. Pekah wurde im vierten Jahre des Ahas von Hoseas getödtet, der im 12ten Jahre des Ahas zur Regierung kam, C. 17, 1, nach einem Interregnum von 8 Jahren. Er wurde dem Salmanassar tributpflichtig, und das Ende seiner neunjährigen Regierung war zugleich das Ende des Reiches der zehn Stämme. Durch eine gesuchte Verbindung mit Ägypten rief er die Rache des Königs von Assyrien über sich und sein Volk herbei.

Wir haben bereits gezeigt, daß die historischen Beziehungen in den Weissagungen des Hoseas bis in die Zeit hinabgehen, da der letzte König Israels durch das Bündniß mit Ägypten sich gegen Assur zu sichern suchte. Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde zu dieser Zeit das Buch des Hoseas abgefaßt. Zu der Zeit da das Schwert des Herrn eben erhoben wurde um Israel den tödtlichen Schlag zu versetzen, gab Hoseas die Summe und Quintessenz desjenigen, was er durch eine lange Reihe von Jahren hindurch, beginnend in der letzten Zeit Jerobeams, wo äußerlich das Volk noch mitten im Glück sich befand, geweissagt hatte. An der Schwelle der Enderfüllung concentrite er die Weissagung — ähnlich wie Jeremias in dem annus fatalis, dem

vierten Jahre Jojakims nach C. 25 zusammenfaßte, was er 23 Jahre hindurch Juda geweissagt hatte.

Die Weissagungen des Hoseas tragen ebenso wie die des Amos vorwiegend drohenden Character. Die Auswahl war im Reiche Israel nur geringe, und das Gericht war das Nächste. Auch bei Jeremias und Ezechiel sind die Weissagungen vor der Zerstörung vorwiegend drohenden Inhaltes. Erst nachdem der Zorn Gottes durch die That sich manifestirt hat, bricht der Strom der Verheißung ungehemmt hervor. Dennoch aber verläugnet Hoseas seinen Namen nicht, durch den er dem helfenden und rettenden Gotte geweiht war (eig. Infin. absol., der Sache nach gleichbedeutend mit Josua, der Herr ist Hülfe) und den er non sine numine erhalten hatte. Der Eifer des Herrn erfüllt und beseelt ihn nicht bloß in der Energie seiner Drohungen, sondern auch in der Innigkeit und Stärke seiner Überzeugung von der vergebenden Barmherzigkeit und der heilenden Liebe des Herrn, welcher zuletzt der Sieg bleibt. In dieser Beziehung schließt sich Hoseas unmittelbar an das Hohelied an, den Ring in der Kette der heiligen Schrift, in den er zunächst einzugreifen hatte. Auf das Hohelied finden sich bei ihm unläugbare Beziehungen, vgl. m. Comm. zu C. 1, 4. 2, 3 des H. L. Die heiteren Aussichten treten, gewiß nicht zufällig, besonders stark zu Anfang hervor, in C. 1—3 (vgl. 2, 1—3. 16—25. 3, 5) und am Schlusse C. 14, 2—10, wo der Grundgedanke in V. 4 ausgesprochen wird: „in dir findet Erbarmen die Waise." Aber auch in der dunklen Mitte brechen sie mehrfach plötzlich hervor, vgl. 5, 15—6, 3, wo das Thema das ist: „er zerreißt und er heilet uns, er schlägt und er verbindet uns," 6, 11, wo es nach der Drohung gegen Israel plötzlich heißt: „dennoch, Juda, er gewährt Erndte dir, wenn ich zurückkehre (s. wenn er zurückkehrt) zu dem Gefängniß seines Volkes:" Juda als das Hauptvolk, in dem das Ganze begnadigt wird, an dessen Heil

auch die übrigen Stämme Theil nehmen; C. 11, 8—11, wo der Gedanke der: nach dem Zorne die Gnade, das Volk des Bundes kann nimmer vernichtendem Gerichte erliegen wie die Welt; C. 13, 14, wo sich die energische Überzeugung von der absoluten Unvergänglichkeit der Gemeinde des Herrn in den Worten ausspricht: „Aus der Hand der Hölle will ich sie loskaufen, von dem Tode sie erlösen. Wo ist deine Pest, o Tod, und wo deine Seuche, Hölle, Reue ist vor meinen Augen verborgen.“ Simson nimmt in dieser St. Anstoß „an dem plötzlichen Umschlage der Rede aus Drohung in Verheißung — und dies ohne irgend eine Partikel, welche die gegenseitige Stellung der Sätze und Gedanken bezeichnet.“ Ganz dieselbe Erscheinung findet sich aber auch in C. 6, 11, vgl. Micha 2, 12. 13, wo mehrere Ausll. sich ebenfalls in das Plötzliche und Unvermittelte des Überganges nicht finden konnten. Es erklärt sich daraus, daß auch hinter dem dichtesten Gewölk des Zornes, welches über die entartete Gemeinde des Herrn sich lagert, doch stets die Sonne der Gnade verborgen ist. Mit der Prophetie, welche sie mehrfach ganz plötzlich und unvermittelt durchbrechen läßt, geht die Geschichte Hand in Hand, in der das tiefste nächtliche Dunkel vielfach plötzlich von der Klarheit des Herrn durchleuchtet wird: um Mitternacht ward ein Geschrei: siehe der Bräutigam kommt.

Die Summe der prophetischen Verkündung des Hoseas ist folgende: Israel fällt durch Assur, Juda, der Hauptstamm — welche zärtliche Sorge der Prophet für ihn trägt, zeigt die Ermahnung an Israel in C. 4, 15, daß sie von ihrer Religionsmengerei ablassen, und wenn sie einmal sündigen wollen, lieber dem Herrn ganz absagen mögen, damit nicht durch ihre Gleißnerei Juda verführt und angesteckt werde — wird bei dieser Catastrophe noch vor dem Untergange bewahrt, C. 1, 7. Aber später unterliegt es ebenfalls dem göttlichen Gerichte, C. 2, 3, wo die Wegführung auch Judas in das Exil vorausgesetzt wird, C. 5, 5:

„Israel und Ephraim straucheln durch ihre Missethat, es strauchelt auch Juda mit ihnen," 5, 12: „ich bin wie die Motte für Ephraim, und wie der Moder für das Haus Juda," 12, 1. 3. (Die nächsten Werkzeuge des Gerichtes über Juda werden bei Hoseas noch nicht genannt.) Aber auf das Gericht, welches die beiden Häuser Israel durch ihre Werke herbeiziehen (daß auch Juda in Zukunft von dem Davidischen Geschlechte abfallen wird, darauf wird in C. 2, 2. 3, 5 hingedeutet), folgt die Erlösung, welche die Gnade herbeiführt. Juda und Israel werden in Zukunft wieder unter ein Haupt verfaßt, C. 2, 2, ein herrlicher König aus Davids Geschlecht bringt nicht bloß das Verlorene wieder, sondern erhebt die Gemeinde des Herrn auf eine nie geahnte Stufe der Herrlichkeit: „hernach werden zurückkehren die Kinder Israel und suchen den Herrn ihren Gott und David ihren König und beben zu dem Herrn und zu seiner Güte am Ende der Tage," C. 3, 5.

Das Eigenthümliche, was Hoseas in Bezug auf die Messianische Verkündung im Verhältniß zu der Davidisch-Salomonischen Zeit hat, ist die Verkettung mit der entfalteten Strafdrohung, und daß der Messias als das Licht derer erscheint, die in der tiefsten Finsterniß der Gerichte Gottes wandeln. Dieser Fortschritt mußte nothwendig gemacht werden, ehe die göttlichen Gerichte einbrachen. Sonst würde die Messianische Hoffnung durch sie ausgelöscht seyn. Es lag gar zu nahe sie als factische Widerlegung jener Hoffnungsträume anzusehen. So aber wurde der Auswahl ein Stab dargereicht, auf den gestützt sie durch das Todesthal wandern konnte.

Das Buch des Hoseas zerfällt in 2 Theile, nach den zwei Hauptperioden seiner Wirksamkeit, unter Jerobeam, wo der äußere Zustand noch ein blühender war, das leibliche Auge von dem aufziehenden Wetter des göttlichen Zornes noch nichts schaute, und unter den folgenden Regenten bis zu Hoseas, wo die Strafe

schon ihren Anfang genommen und raschen Schrittes ihrer Vollendung entgegeneilte. Nur ein untergeordneter Unterschied ist es, daß der erste Theil, C. 1—3 umfassend, Weissagungen enthält, die an ein Symbol geknüpft sind, der zweite Theil dagegen nackte Weissagung, wie auch bei Amos eine ähnliche Theilung stattfindet; nur mit dem Unterschiede, daß dort die symbolischen Weissagungen den Beschluß bilden. Der erste Theil ist als eine Art von Grundriß zu betrachten, dessen weitere Ausführung alle folgenden Weissagungen waren, grade so wie bei Jesaias das 6te, bei Ezechiel die beiden ersten Capitel. Wir wollen diesen Abschnitt vollständig erklären, da er uns eine anschauliche Erkenntniß der ganzen Stellung des Hoseas gewährt, und da uns grade in ihm die Messianische Verkündung am entwickeltsten entgegentritt.

Der Abschnitt C. 1—3.

Es ist hier vor allem die Frage zu beantworten, ob, was in diesen Capiteln erzählt wird, wirklich und äußerlich vorgefallen sey, oder nicht. Die Geschichte der Verhandlungen über diese Frage findet man am vollständigsten bei Marck in der diatribe de uxore fornicationum, Leyden 1696, wiederabgedr. in dessen Vers. Comm. über die kl. Propheten. Es lassen sich drei Hauptansichten unterscheiden. 1. Eine große Menge von Ausll. behauptet, daß alle hier erzählten Thatsachen wirklich und äußerlich vorgegangen seyen. So unter den Kchvv. mit großer Entschiedenheit Theodoret, Cyrillus von Alexandria und Augustinus, die meisten Ausll. der Lutherischen Kirche, aus der Reformirten z. B. Manger; in der neuesten Zeit noch Stuck, Hofmann, Weiss. und Erf. S. 206, gewissermaßen auch Ewald, welcher „eine freie Umbildung eines wirklich erlebten Falles" annimmt. 2. Andere finden hier eine parabolische Darstellung. So Calvin, welcher ausdrücklich die Annahme nicht nur eines

äußeren, sondern auch eines inneren wirklichen Vorganges bestreitet. „Da der Prophet anfing zu lehren, so war sein Anfang also: Der Herr hat mich hierher gestellt, wie auf der Schaubühne, daß ich euch erzählen soll, ich habe eine Frau genommen" u. s. w. Ganz ähnlich schon der Chald. Paraphrast, der das: gehe hin u. s. w. umschreibt durch, gehe, weissage gegen die Bewohner der ehebrecherischen Stadt. Ebenso unter den neueren Ausll. Rosenmüller, Hitzig („das wie wirklich Hingestellte ist Fiction"), Simson u. A. Eigentlich nur eine Modification dieser Ansicht ist die sonderbare Meinung Luthers, dem doch nur einige spätere Lutherische Theologen (Osiander, Gerhard, Tarnov) aus übergroßem Respect folgten, der Prophet habe seiner eignen keuschen Gattin nur den Namen und die Werke einer Ehebrecherin gegeben, also mit ihr vor dem Volke eine Art Schauspiel aufgeführt (vgl. dageg. Buddeus de peccatis typicis, in den Misc. s. t. 1 p. 262). Ebenso die Meinung Umbreits: „Sein eignes Weib ist in die allgemeine Schuld verflochten, und so ist sie Stellvertreterin des ganzen Volkes," vgl. dagegen Simson. 3. Noch andere nehmen an, daß der Prophet zwar wirklich, aber nicht äußerlich geschehene Thatsachen erzähle. Diese Ansicht wird für die damalige Zeit recht gut schon von Hieronymus vertheidigt in der epist. ad Pammachium, und zu C. 1, 8. Nach Rufinus wurde in Palästina und Ägypten von allen denen, die besonders viel auf die Auctorität des Origenes gaben, geglaubt, jene Ehe sey nur im Geiste geführt worden. Auf die Schwierigkeiten der ersten Auffassung wurde man besonders aufmerksam gemacht durch den Spott der Manichäer (Faustus u. Secundinus bei Augustin t. VI. p. 575) über diese Erzählung. Auch die bedeutendsten Jüdischen Gelehrten (Maimonides in Mor. Neb. p. II. c. 46, Abenesra, Kimchi) stellen diese Ansicht auf. Einiges Neue zu ihrer Vertheidigung brachte Marck bei.

Von diesen drei Ansichten, wirklich und äußerlich, nicht äußerlich und nicht wirklich, wirklich und nicht äußerlich, muß zuerst die zweite beseitigt werden. Das „Gott hat mir aufgetragen, daß ich euch erzählen soll," fehlt ganz, und wird von jenen Auslegern mit nicht größerem Rechte wie bei jeder andern Erzählung ergänzt. Wir haben Handlung und nur Handlung vor uns, ohne irgend eine Andeutung, daß sie bloß fingirt sey.

Für die dritte Ansicht aber und gegen die erste entscheiden folgende Gründe:

1. Die Vertheidiger eines äußeren Vorganges stützen sich auf die Voraussetzung, daß ihre Auffassung die zunächst liegende, natürliche sey, daß sie sich im Besitze befinden, aus dem sie nur durch zwingende Gründe vertrieben werden können, daß der Vorgang, wäre er ein innerlicher, als solcher von dem Propheten ausdrücklich bezeichnet seyn würde. Grade umgekehrt aber, die zunächst liegende Annahme ist die, daß die symbolische Handlung in der Innenwelt vorgegangen sey. Sind gewisse Verrichtungen der Propheten, namentlich das Sehen, das Hören, ihr Sprechen mit dem Herrn u. s. w., wenn nicht bestimmte Anzeigen des Gegentheils vorliegen, innerlich zu fassen, warum nicht auch die übrigen? Denn jenes erstere setzt voraus, daß die Welt, in der sich die Propheten befinden, eine ganz andere ist, wie die gewöhnliche, nicht die Außenwelt, sondern die Geisteswelt. Es ist ja nicht zufällig, daß das Sehen bei den Propheten innerlich zu nehmen ist, und hat es einen Grund, so muß dieser grade so für die Innerlichkeit des Gehens u. s. w. sprechen. Mit welchem Rechte will man wohl einen Unterschied machen zwischen den Handlungen Anderer, welche der Prophet beschreibt, und zwischen seinen eigenen? Die Vision und die symbolische Handlung sind sich nicht entgegengesetzt; die erstere ist nur die Gattung, welche die letztere als Art unter sich begreift. Dadurch

wollen wir nicht etwa behaupten, daß alle symbolischen Handlungen der Propheten bloß in der inneren Anschauung vorgegangen seyen. Ein innerlicher Vorgang lag immer zu Grunde, aber zuweilen, wo es angemessen war, verkörperten sie denselben auch durch äußere Darstellung (1 Kön. 20, 35 ff. Jerem. C. 19, vgl. 1 Kön. 22, 11. Jerem. C. 28, und ein merkwürdiges ähnliches Beispiel aus neuerer Zeit in Croesi Hist. Quakeriana p. 13). Eben deshalb kann dieser Grund auch noch nicht entscheidend seyn. Aber er liefert doch einen nicht unwichtigen Vorbeweis. Ist das bloß Innerliche des Vorganges das Regelmäßige, Natürliche, so muß das Gegentheil hier bewiesen werden. Hätte man dies erkannt, so würde man auch anderwärts, z. B. bei Jes. C. 20 nicht versucht haben, durch falsche und gezwungene Deutungen die Annahme eines bloß innerlichen Vorganges zu beseitigen.

2. Daß ein bloß innerlicher Vorgang zwecklos gewesen, wird wohl Niemand behaupten wollen, schon deshalb nicht, weil eine ganze Anzahl unläugbar und allgemein zugestanden bloß innerlich vorgegangener symbolischer Handlungen vorhanden ist. Der innerliche Vorgang wurde ja erzählt, schriftlich aufgezeichnet. Er hatte vor der nackten Darstellung derselben Wahrheit den Vorzug größerer Anschaulichkeit und Eindringlichkeit. Zuweilen, bei Handlungen, die in einen Moment concentrirt sind, kann dieser Vorzug dadurch wachsen, daß der innere Vorgang auch äußerlich dargestellt wird. Hier aber würde grade das Gegentheil stattfinden. Wir haben hier eine symbolische Handlung vor uns, welche äußerlich vorgenommen, durch mehrere Jahre fortgedauert haben würde. Das Auseinandertreten der einzelnen Momente würde ihr die Übersichtlichkeit, und somit die Eindringlichkeit geraubt haben. Was aber noch weit bedeutender ist, das natürliche Substrat würde sich hier im Gegensatze gegen die Idee so geltend gemacht haben, daß diese darüber ganz übersehen seyn

würde. Die häuslichen Verhältnisse des Propheten würden der Gegenstand einer Menge von Stadtgeschichten geworden seyn, und der Idee würde man nur deshalb gedacht haben, um den Spott desto mehr zu schärfen.

3. Der Befehl Gottes, als auf eine äußere Handlung sich beziehend genommen, läßt sich auf keine Weise rechtfertigen. Dies tritt am grellsten hervor, wenn man ihn mit Mehreren so versteht, der Prophet solle mit einer unzüchtigen Weibsperson ohne gesetzmäßige Ehe Kinder erzeugen. Jeder wird den Unwillen theilen, den Buddeus (l. c. p. 260) gegen Thomas von Aquino äußert, der dieser Auffassung folgend behauptet, das Gesetz Gottes sey in diesem speciellen Falle durch seinen Befehl aufgehoben worden. Gott selbst kann von seinen Gesetzen nicht lossprechen. Sie sind Ausdruck seines Wesens, Abdruck seiner Heiligkeit. Willkür in dieser Beziehung in Gott setzen, heißt zugleich die Idee Gottes und die Idee des Guten vernichten. — Diese Auffassung ist nun freilich entschieden unrichtig, so sehr, daß dies weiter gar nicht nachgewiesen zu werden braucht. Aber auch bei der Auffassung von Buddeus u. A. findet sich unübersteigliche Schwierigkeit. Diese meinen, der Prophet habe eine früher unzüchtige Weibsperson geehelicht. Dagegen bemerkt treffend schon Calvin: non videtur hoc rationi consentaneum, quod dominus ultro reddiderit prophetam suum contemtibilem. Nam quomodo exceptus fuisset prodiens in publicum, post inflictam sibi talem ignominiam. Si ipse uxorem duxisset, qualis hic describitur, debebat potius tota vita latere, quam suscipere munus propheticum. Das Gesetz verbietet Levit. 21, 7 den Priestern, eine Hure oder eine Geschwächte zu heirathen. Was dem Buchstaben nach nur für die Priester, das gilt dem Geiste nach auch für die Propheten, ja für sie noch mehr, wie sich gleich zeigt, wenn man die Verordnung auf die Idee zurückführt. Diese ergibt sich leicht aus

dem angeführten Grunde, die Priester seyen heilig ihrem Gotte. Die Diener Gottes müssen seine Heiligkeit darstellen; sie dürfen also nicht durch eine so nahe Berührung mit der Sünde sich innerlich und äußerlich verunreinigen und entheiligen. Kann nun auch die innere Verunreinigung in einzelnem Falle durch besonders wirksamen Beistand der göttlichen Gnade verhindert werden, so bleibt doch immer die äußere. Es ist undenkbar, daß Gott dem Propheten gleich bei Antritt seines Amtes etwas geboten habe, was die segensreiche Führung desselben hindern mußte. — Mehrere, welche die Schwierigkeiten auch bei dieser Auffassung fühlten, namentlich Manger, stellten ihr eine andere entgegen, bei welcher, ihrer Meinung nach, alles Bedenken wegfallen sollte. Der Prophet, sagen sie, ehelichte eine Person, die früher keusch, erst während der Ehe fiel. Diese Ansicht ist ohne allen Zweifel die richtige. Dies erhellt aus dem Verhältnisse des Bildes zur Sache. Es soll ja nach V. 2 abgebildet werden, wie das Volk hurt hinter Jehova weg. Der geistige Ehebruch setzt voraus, daß die geistige Ehe schon geschlossen war. Demgemäß kann auch das Weib ein hurerisches nur genannt werden wegen der Hurerei, die sie nach der Verehelichung trieb. Dies wird auch bestätigt durch C. 3, 1, wo dem weiteren, auch den Ehebruch umfassenden Ausdruck huren, der engere ehebrechen substituirt wird. Die frühere Unkeuschheit des Weibes würde ganz bedeutungslos dastehen, ja sie würde der Sache gradezu widersprechen. Denn vor der am Sinai geschlossenen Ehe war Israel dem Herrn in treuer Liebe ergeben, vgl. Jerem. 2, 2: „ich gedenke dir der Zärtlichkeit deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, deines Wandelns hinter mir in der Wüste, im Lande unbesät.“ Vgl. auch Ez. C. 16, wo Israel vor seiner Verehelichung als eine virgo intacta erscheint. Allein so richtig auch diese Ansicht ist — jede andere verrückt den ganzen Gesichtspunkt — so falsch ist die Meinung, daß bei ihr alles Bedenken

wegfalle. Was gegen die vorige bemerkt worden, trifft auch sie. Besser noch hätte der Prophet eine früher Unzüchtige heirathen können, in der Hoffnung, daß ihr nachheriger besserer Wandel ihre frühere Schande auslöschen werde, als eine früher Keusche, die unkeusch werden und eine lange Zeit unkeusch bleiben mußte, weil sonst die symbolische Handlung ihre ganze Bedeutung verloren haben würde. — Es ist wohl kaum ernstlich gemeint, wenn man sagt, was als äußere Handlung unanständig, sey es auch als bloß innerliche. — Hier wußte ja Jeder, daß der Prophet bloßer Typus war; und bei seiner Frau trat dies so hervor, daß der Spott gewiß der Beschämung wich. Eine äußerlich eingegangene eheliche Verbindung aber ist nie rein typisch; sie hat immer auch abgesehen von dem Typischen ihre Bedeutung, und muß abgesehen von ihm ihre Rechtfertigung haben. Der Spott wäre in diesem Falle nicht nur ein gar zu nahe liegender, sondern auch in gewisser Hinsicht ein begründeter gewesen.

4. Wäre die Handlung eine äußerlich vorgegangene, so läßt sich nicht das Überschwanken von der symbolischen Handlung zum bloßen Bilde und zur ganz nackten Darstellung erklären, wie wir es hier finden. In dem ersten Capitel ist die symbolische Handlung ziemlich gehalten. Aber in der noch zu demselben Abschnitt gehörenden Verheißung C. 2, 1—3 wird sie fast ganz aus den Augen gelassen. Wie den Typus des geistigen Ehebruchs und der darauf folgenden Verstoßung der leibliche, so sollte den Typus der Begnadigung des Volkes durch den Herrn die Wiederannahme der wegen ihrer Untreue verstoßenen, nun aber gebesserten Gattin bilden. Davon aber findet sich keine Spur. Und doch darf man nicht etwa sagen, daß der Grund in einer Differenz des Typus von der bezeichneten Sache, darin liege, daß die Frau des Propheten sich nicht gebessert habe. Denn fände eine solche Differenz statt, so würde der Typus gar nicht gewählt seyn. Das Gegentheil erhellt auch aus C. 2, 9. —

In dem ganzen zweiten Abschnitte, C. 2, 4—25, wird zwar auf die symbolische Handlung Rücksicht genommen, aber auf eine so freie Weise, daß sie zu einem bloßen Bilde sich verflüchtigt, hinter dem die Sache sich beständig hervordrängt. In C. 3 gewinnt die symbolische Handlung wieder mehr Consistenz. Diese Erscheinungen erklären sich nur, wenn man den Vorgang als einen innerlichen nimmt. Bei einem äußerlichen ist der Übergang von der symbolischen Handlung zum Bilde und vom Bilde zur Sache nicht so leicht. Das Substrat des Gedankens ist da weit materieller, er weit mehr an dasselbe gekettet.

5. Unübersteigliche Schwierigkeit macht bei der äußeren Auffassung das dritte Capitel, so daß der hierauf beruhende Grund eigentlich schon für sich allein ganz hinreichend ist. „Da sprach der Herr zu mir: wiederum gehe, liebe ein Weib, geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend." Diese Ausll. befinden sich hier in nicht geringer Verlegenheit. Mehrere nehmen an, das Weib, welches der Prophet aufgefordert werde zu lieben, sey seine frühere Gattin, Gomer. Mit dieser solle er sich wieder aussöhnen. Allein hieran kann gar nicht gedacht werden. Dagegen ist die ganz unbestimmte Bezeichnung durch אִשָּׁה, dann V. 2 der Kauf des Weibes, der voraussetzt, daß sie früher noch nicht im Besitze des Mannes gewesen, dann auch, daß das: geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend, nach der richtigen Auslegung nur heißen kann: die, ungeachtet sie von ihrem treuen Gemahle geliebt wird, doch die Ehe brechen wird, so daß also, auf die Wiedervereinigung mit der Gomer bezogen, angenommen werden müßte, daß sie nach der Wiederannahme wieder untreu geworden, wofür sich nichts sachlich Entsprechendes nachweisen läßt. Endlich, das: „liebe" kann nicht heißen, „liebe wieder," restitue amoris signa. Denn die Liebe des Propheten zu seinem Weibe, muß der Liebe Gottes zu dem Volke Israel entsprechen. Daß diese aber nicht auf die Liebe

beschränkt werden darf, welche Gott der Gemeinde nach ihrer Bekehrung bezeigen wird, zeigt der Zusatz: „und sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen.“ Daraus geht hervor, daß die Liebe Gottes auch neben der Untreue hergeht, und folglich auch die sie abbildende Liebe des Propheten. — Eben so wenig haltbar ist auch die andere Meinung, der Prophet werde hier aufgefordert, durch die Schließung einer neuen Ehe das Verhältniß des Herrn zum Bundesvolke zum zweiten Male abzubilden. Man nimmt dann entweder an, Gomer sey verstoßen worden, weil sie sich nicht bekehren wollte, oder sie sey gestorben. In beiden Fällen würde sie nicht zum Typus des Volkes Israel von Gott gewählt worden seyn. Der Grund dieser Wahl kann ja kein anderer seyn, als die Übereinstimmung mit dem Gegenbilde. Diese würde dann grade in dem wichtigsten Puncte fehlen. Es kam, um den Gottlosen nicht alle Hoffnung, den Frommen nicht allen Trost abzuschneiden, ganz besonders darauf an, hervorzuheben, daß die verstoßene Gemeinde auch die begnadigte seyn werde, die Lo Ruchamah die Ruchamah. Davon würde nun nach dieser Annahme grade das Gegentheil abgebildet. Zwei verschiedene Frauen würden ganz natürlich auf den Gedanken an zwei verschiedene Völker hinführen. Dazu kommt noch, daß die Annahme einer Nichtbekehrung der Gomer gradezu den eignen Aussagen des Propheten widerspricht. Daß ihr Verhältniß zum Propheten auch noch der Schilderung C. 2, 4 ff. zu Grunde liegt, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Denn ihre drei Kinder sind es ja, deren früher unheilverkündende Namen, V. 25, in heilverkündende verwandelt werden; auch V. 4—6 wird das ganze, im vorigen Abschnitt geschilderte Verhältniß vorausgesetzt. Nun aber ist diejenige, welche V. 9 spricht: „gehen will ich und zurückkehren zu meinem ersten Manne, denn besser war mir damals als jetzt,“ dieselbe, welche V. 7 gesprochen: „gehen will ich hinter meinen Buhlen, die da geben mein Brot und

mein Wasser, meine Wolle und meinen Flachs." Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Begnadigung ihrer Kinder, wie sie schon in dem ersten Abschnitte C. 2, 1—3 angekündigt wird, wo der Prophet auf ihre Namen anspielt, noch deutlicher aber in dem zweiten Abschnitt, vgl. V. 25. Nun kann aber die Begnadigung der Kinder nicht ohne die Bekehrung und darauf folgende Begnadigung der Mutter gedacht werden. So wie sie um der Untreue der Mutter willen verstoßen werden sollen, vgl. C. 2, 6, und besonders das כִּי zu Anfang von V. 7, so kann der Grund ihrer Wiederannahme nur die Treue der Mutter seyn. Sie stehen, als im Ehebruche erzeugte, nur durch die Mutter mit dem Propheten in Verbindung; sobald er die Mutter verstoßen, hat er mit ihnen nichts mehr zu schaffen. Die Annahme, daß Gomer gestorben, gibt sich offenbar als Erzeugniß der Verlegenheit kund, die sich genöthigt sieht, dergleichen zu fingiren. — Mehrere endlich nehmen nach dem Vorgange des Augustinus an, es sey hier gar nicht von einer Ehe die Rede, sondern von einem gewissen Wohlwollen, das der Prophet einem Weibe zur Beförderung ihrer Bekehrung beweisen solle. Dagegen spricht, daß die Liebe des Propheten zu dem Weibe doch von demselben Umfange und von derselben Natur seyn muß, wie die Liebe Gottes zu dem Volke Israel, da ja das אֱהַב und das כְּאַהֲבַת sich genau entsprechen, daß nur die eheliche Liebe zum Bilde passend ist, daß diese Ansicht bei der allein richtigen Beziehung des רֵעַ auf den Propheten von selbst wegfällt, daß der Kauf des Weibes sich dann gar nicht befriedigend erklären läßt u. s. w. Was noch gegen alle diese Annahmen gemeinschaftlich spricht, ist, daß nach ihnen sich nicht die Auslassung sehr bedeutender Umstände erklärt, welche der Prophet seinen Hörern und Lesern aus der vorhergehenden symbolischen Handlung zu ergänzen überläßt. Nur zwei Punkte werden herausgehoben, die Aneignung des Weibes durch den Propheten, V. 2, und das Verfahren, welches er wählt, sie auf

bessere Wege zu bringen, V. 3. Das dazwischen Liegende, die frevelhafte, lange fortgesetzte Untreue des Weibes wird mit Stillschweigen übergangen. Ein äußerliches Factum angenommen, läßt sich dies nicht erklären. Denn dann kann man ja nicht aus dem ersten Fall auf den zweiten schließen. Dieser verlangt wieder vollständigen Bericht. Bei einem innerlichen Vorgange erklärt sich Alles leicht. Die Frage, ob Gomer oder eine andere, fällt dann ganz weg. War Gomer nur eine ideelle Person, so galt, was von ihr, auch von der andern ideellen Gattin des Propheten, da beide dasselbe abbildeten und ohne eine selbstständige Existenz zu haben, nur als abbildend in Betracht kamen. So ergänzte sich ganz natürlich die zweite Schilderung aus der ersten, und der Prophet durfte nur abgerissen diejenigen Punkte hervorheben, auf die es ihm hier besonders ankam.

6. Nimmt man das Ganze als äußeren Vorgang, so entsteht eine nicht geringe Schwierigkeit hinsichtlich der in C. 1 genannten Kinder. Diese waren im Ehebruch erzeugt. Auch wenn die Mutter sich änderte, konnten sie nie von dem Propheten im vollen Sinne als sein betrachtet werden. Es entstand also ein großer Abstand zwischen Bild und Sache. Nimmt man einen bloß innerlichen Vorgang an, so schwindet diese Schwierigkeit. Die physische Unmöglichkeit kommt dann nicht ferner in Betracht. Was bei der Sache möglich ist, daß, die früher nicht Kinder Gottes waren, Kinder Gottes werden, das wird auch auf das Bild übertragen. Der Sache nach ist ja die Mutter nicht neben und außer den Kindern vorhanden. Sie verhält sich zu ihnen, wie das Ganze zu den Theilen, daher auch in C. 2, 25 Mutter und Kind dem Propheten unvermerkt in eins zusammenfließen.

7. Auf einen bloß inneren Vorgang führen der symbolische Name der ersten Frau und ihres Vaters, so wie umgekehrt, wenn sich eine solche symbolische Bedeutung nicht nachweisen ließe, dies als ein Grund für die buchstäbliche Auffassung geltend gemacht werden könnte, freilich nur als ein Grund, der andern

Gegengründen weichen müßte. Denn es ließe sich wohl denken, daß der Prophet, um dem innern Vorgange um so mehr den Schein eines äußern zu geben, einen damals gangbaren Namen genannt hätte, ähnlich wie die Poesie sich nicht mit dem Cajus u. s. w. der Logik begnügt, sondern Namen wählt, die nicht jeder gleich als fingirte erkennt. — גֹּמֶר kann nur heißen: Vollendung, im pass. Sinne. Denn die Segolatform auf O dient zur Bildung von passiven und intransitiven Begriffen. Das Verb. גָּמַר aber findet sich in der Bedeutung vollendet seyn Ps. 7, 10. Ps. 12, 2. In welchem Sinne nun das Weib, das Bild des Israelitischen Volkes, Vollendung genannt werde, als diejenige, welche in ihrer Hurerei bis zur äußersten Stufe fortgeschritten, das geht aus dem Zusammenhange so deutlich hervor, daß der Grund gegen diese Erklärung, welchen Maurer (p. 360) aus dem Fehlen ausdrücklicher Andeutung dieser Beziehung entnimmt, um dadurch seine ganz sprachwidrige Erklärung zu empfehlen, als nichtig erscheint. Ein bedeutsames Nom. propr. kann immer nur andeutend seyn, und diese Andeutung genügte hier vollkommen, da ja die Erwähnung des Weibes der Hurerei vorhergegangen. Man vgl. übrigens Sach. 5, 5—11, wo der Gedanke, daß das Israelitische Volk das Maaß seiner Sünden vollgemacht habe, abgebildet wird durch ein Weib, sitzend in einem Ephah. Gegen Hofmann, welcher den Namen Gomer durch Garaus erklärt: im Wohlleben ist Israel geil geworden, so muß es garaus mit ihm werden, spricht, daß im Zusammenhange, aus dem die Deutung nothwendig geschöpft werden muß, nicht von der Strafe die Rede ist, sondern von der Schuld. Gomer, Vollendung, vgl. das גְּמִיר perfectus, absolutus in Esr. 7, 12, ist s. v. a. אשת זנונים, ein Weib der Hurereien. — Das בַּת־דִּבְלָיִם kann nur heißen: Tochter der beiden Feigenkuchen = filia deliciarum = deliciis dedita. Das „Tochter" dient zur Bezeichnung jedes Verhältnisses der Abhängigkeit und Hörig-

keit. Gesen. thes. p. 220. Die Feigenkuchen galten für einen der größten Leckerbissen, vgl. Faber zu Harmar 1. p. 390 ff. Sinnlichkeit war der Grund der Abkehr der Israeliten von der ernsten und strengen Jehovareligion zu dem weichlichen, sinnlichen, wollüstigen Götzendienste. Was ihn bei ihren Nachbaren hervorgerufen, das machte sie ihm geneigt. Die Masculinarform kann der Ableitung von דְּבֵלָה, Feigenkuchen, keine Schwierigkeit machen. Denn die Masculinarform des Plur. findet sich auch 1 Sam. 25, 18. 1 Chr. 12, 40. Ebenso wenig der Dual. Dieser erklärt sich daraus, daß die Feigenkuchen gewöhnlich aus einer doppelten Schicht von Feigen, oder aus einem Doppelkuchen bestanden, (Hesych. παλάθη — welches Griech. Wort aus dem Hebr. דבלה corrumpirt ist — ἡ τῶν σύκων ἐπάλληλος θέσις). Der Dual aber wird bei Gegenständen, die gewöhnlich als ein aus zwei Theilen bestehendes Ganze zusammengedacht werden, auch dann gebraucht, wenn von einer Mehrzahl derselben die Rede ist. Für die Richtigkeit dieser Erklärung des Dual spricht das Vorkommen desselben als Name einer Moabitischen Stadt, Beth Diblathajim, Jerem. 48, 22, und Diblathajim, Num. 33, 46, die wahrscheinlich wegen ihrer Feigenkuchen berühmt war. — Den Dual und zwar in der Masculinarform zu wählen, hatte der Prophet wohl noch den speciellen Grund, daß das Diblajim die Analogie anderer nomina propria von Männern, wie Ephraim u. s. w. für sich hatte; eine solche mußte aber vorhanden seyn, sonst wäre der Name nicht, was er seyn sollte, ein Räthsel gewesen. — Unsere ganze Erklärung aber, die dem Wesen nach, doch ohne gehörige Begründung und Rechtfertigung, sich schon bei Hieronymus findet, wird über die Qualität einer bloßen Hypothese erhoben durch die Vergleichung von Cap. 3, 1. Das dortige: „sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen", ist eine bloße Umschreibung des Gomer Bath Diblaim. Daß der Unterschied zwischen Trauben- und zwischen Feigenkuchen

hier gar nicht in Betracht komme, da beide zu den ausgesuchtesten Leckerbissen gehörten, braucht kaum bemerkt zu werden, und ebenso liegt am Tage, daß das Lieben und das Tochter seyn, hier denselben Begriff bezeichnet. — Steht nun aber die symbolische Bedeutung dieses Namens fest, so auch zugleich die Richtigkeit der Annahme eines bloß innerlichen Vorganges. Die symbolischen Namen der Kinder können diese Annahme noch nicht hinreichend begründen; dagegen würde man sich mit Recht auf Schear Jaschub und Maherschalalchaschbas berufen, die keine bloß ideelle Wesen seyn können. Der Prophet gab ihnen diese Namen. Aber mit der Frau, die ihren Namen schon hatte, als der Prophet sie nahm, ist die Sache eine ganz andere. Nur die Möglichkeit, daß hier ein providentielles Zusammentreffen stattfinden könne, muß man Hofmann zugeben. Wahrscheinlich würde dies nur dann seyn, wenn andere entscheidende Gründe für die Äußerlichkeit des Vorganges sprächen. — Wäre der Name nicht symbolisch, gehörte er der wirklichen Gattin des Propheten an, so ließe sich auch schwer erklären, warum er nicht auch ebenso gut den Namen seiner zweiten Gattin nachher nannte, sondern sich mit dem allgemeinen, „ein Weib", begnügte.

8. Einen Hauptgrund gegen die buchstäbliche Auffassung liefert noch Cap. 3, 2. Man übersetzt gewöhnlich: „und da kaufte ich sie mir um 15 Silberlinge und einen Chomer Gerste, und einen Lethech Gerste." Man erklärt den Vers aus der im Orient herrschenden Sitte des Kaufes der Weiber von ihren Eltern. Die Bed. kaufen ist aber bei dem כרה noch zweifelhaft. In Deut. 2, 6 reicht man mit der gewöhnlichen Bed. graben aus: und auch Wasser sollt ihr graben von ihnen um Geld und trinken, vgl. Exod. 21, 33. Die vorhandenen Brunnen genügten nicht für eine so große Menge, vgl. Gen. 26, 19. 21. 22. Zu diesem sprachlichen Grunde kommt nun noch, daß der Umstand für die Sache ganz müßig da stehen würde, während alles An-

dere in der ganzen Schilderung bedeutungsvoll ist. — Unserer Erklärung legen wir die schon von J. D. Michaelis begründete Annahme zu Grunde, daß die ganze Kaufsumme 30 Sekel betrug. Diese gab der Prophet halb in Geld und halb in Geldeswerth. Das Chomer hielt nach Ezech. 45, 11. zehn Ephas, ein Lethech war die Hälfte eines Chomer; so haben wir also, wie 15 Silberlinge, so auch 15 Ephas, und die Annahme liegt sehr nahe, daß das Epha Gerste damals einen Sekel galt, um so näher, da in 2 Kön. 7, 1. 16. 18. in der Zeit abnehmender Theurung und blos relativer Wohlfeilheit $\frac{2}{3}$ Ephas Gerste einen Sekel kosten. Warum halb in Gelde, halb in Naturalien, das läßt sich nicht mit voller Sicherheit angeben; ein Grund ist aber, da sonst kein Zug müßig steht, gewiß vorhanden. Vielleicht war es durch das Herkommen bestimmt, daß die Summe, wodurch man Leibeigene erkaufte, auf diese Weise erlegt wurde. Es wurde dadurch die Niedrigkeit ihres Zustandes angedeutet. Die Gerste wurde im ganzen Alterthum gering geachtet, vile hordeum. Auf dieser Schätzung beruht der Gebrauch der Gerste beim Eiferopfer, Num. 5, 11. ff., vgl. Bähr Symb. 2 S. 445, und der symbolische Gebrauch des Gerstenbrotes in Richt. 7, 13. — Auf Leibeigne oder Knechte werden wir schon durch die Angabe der Summe unwillkührlich geführt. Sie ist grade diejenige, welche gewöhnlich für einen Knecht oder für eine M a g d — diese Exod. 21, 32 ausdrücklich genannt — gegeben wurde, vgl. zu Sach. 11, 12. Bestätigt wird diese Beziehung durch das וָאֶכְּרֶהָ. Dem Knechte, der seinem Herrn zu b e s t ä n d i g e m Gehorsam verpflichtet, der ihm leibeigen geworden war, wurden die Ohren durchbohrt, vgl. Exod. 21, 5. 6, Deut. 15, 17, wo auch hinzugefügt wird: „und deiner Magd sollst du ebenso thun." Hier steht dafür nach der Sitte, die Namen der Glieder in häufigen Phrasen wegzulassen, das bloße durchbohren. Also s. v. a. ich machte sie mir leibeigen. Nicht eine Freie war es, die der Prophet zur Ehe begehrte, son-

dern eine Leibeigene, die er vorher aus der Knechtschaft loskaufen mußte, die ihm also doppelt verpflichtet war, über die er ein doppeltes Recht hatte. Die Beziehung auf die Sache gibt sich ganz von selbst. Nicht ein freies, selbstständiges Volk erwählte der Herr, sondern ein solches, das er, ehe er in nähere Gemeinschaft mit ihm trat, aus schmählicher Knechtschaft erlösen mußte. Diese Erlösung erscheint durchgängig als ein Loskaufen aus dem Diensthause, die wunderbaren Erweisungen des Herrn als der Kaufpreis, welchen er bezahlte, vgl. z. B. Deut. 7, 8: „Denn weil der Herr euch liebte und weil er hielt seinen Schwur, den er euren Vätern gethan, hat er euch herausgeführt mit starker Hand, und dich losgekauft (וַיִּפְדְּךָ) aus dem Hause der Knechte (מִבֵּית עֲבָדִים), aus der Hand Pharaos, des Königes Ägypti", 9, 26. Auf diese Loskaufung wird die Anforderung an das Volk gegründet, daß es fortan als des Herrn Knecht ihm allein dienen solle, vgl. z. B. die Einl. zum Decalog. So haben wir hier also einen Zug, der so offenbar bildlich ist, so offenbar von der Sache auf den Typus übergetragen, daß an einen äußeren Vorgang nicht mehr gedacht werden kann. Übrigens ist das Argument in der Hauptsache von der sprachlichen Deutung des ואכרה unabhängig. Auch wenn man erklärt: „ich kaufte sie mir", bleibt es noch immer, wenn man nicht den Zusammenhang der angegebenen Summe mit Exod. 21, 32 und mit Sach. 11, 12 läugnen will, wo ebenfalls die dreißig Silberlinge als die Schätzung eines Sclaven erscheinen, stehen, daß das Weib aus der Sclaverei gekauft wurde, ein Umstand, der offenbar auf den innerlichen Character des Vorganges hinführt.

Die ersten Ansätze zu der Darstellung des Verhältnisses Gottes zu Israel unter dem Bilde der Ehe finden sich schon in den Büchern Mose's, 2 Mos. 34, 15. 16. 3 Mos. 20, 5. 6. 17, 7. 4 Mos. 14, 33, wo der Götzendienst und überhaupt der Abfall vom Herrn als Hurerei erscheint, 5 Mos. 32, 16. 21, vgl. Beitr. 2

S. 49 u. Comm. über das Hohelied S. 261. Vollständig eingebürgert aber wurde die Darstellung der höheren Liebe durch die niedere erst durch das Hohelied. Es ist nicht zufällig, daß diese Darstellung grade bei Hoseas so stark hervortritt, wo sie sich nicht nur durch die drei ersten Capp. hindurchzieht, sondern auch in dem zweiten Theile stets wiederkehrt. Hoseas, als einer der ältesten Propheten, hatte die Aufgabe, in das Hohelied als den letzten Ring der heiligen Literatur einzugreifen. Hand in Hand mit diesem Anschließen an das Hohelied in Bezug auf den Grundgedanken gehen andere unverkennbare Beziehungen auf dasselbe im Einzelnen. Die Grundlage für die ganze bildliche Darstellung ist übrigens 1 Mos. 2, 24, wo die Ehe als das innigste unter allen irdischen Liebesverhältnissen erscheint, was eben deshalb einen schlechthin ausschließlichen Character tragen muß.

Cap. 1—2, 3.

Das Stück Cap. 1—3., von den übrigen Weissagungen dadurch geschieden, daß das Verhältniß des Herrn zum Volke Israel in ihm durchgängig unter dem Bilde und Symbole der Ehe geschildert wird, während dieselbe Darstellung, wo sie sonst bei dem Propheten vorkommt, bald wieder verlassen wird — durch welche nähere Begränzung die Einwendungen von Böckel und von Stuck gegen die gewöhnliche Abtheilung der Sammlung in zwei Theile beseitigt werden — zerfällt in drei Abtheilungen, die obgleich eng zusammen gehörend, wie schon das Fut. mit Vav conv. in C. 3, 1. zeigt, und ebenso die Thatsache, daß dies Cap. aus den vorhergehenden ergänzt werden muß, doch auch wieder in anderer Beziehung als in sich abgeschlossene Ganze betrachtet werden können. Sie theilen sich nicht etwa so in den Inhalt, daß das erste den Abfall, das zweite die Strafe, das dritte die Zukehr und Wiederannahme schilderte, sondern jedes

enthält alle drei Momente, und zwar so, daß hier das eine, dort das andere mehr ausgeführt wird, so daß die Schilderung erst, wenn alle zusammengefaßt werden, ihre ganze Fülle erhält. In unserm Abschnitt wird das Bundesverhältniß, in welches der Herr zu Israel trat, abgebildet durch die auf Befehl des Herrn geschlossene Ehe des Propheten; der Abfall des Volkes, speciell der zehn Stämme — denn an diese war der Prophet zunächst gesandt — durch den Ehebruch der Frau; die göttliche Strafe durch die unheilverkündenden Namen, welche er den aus dem Ehebruch hervorgegangenen Kindern beilegt. Dann folgt Cap. 2, 1—3, mehr nackt und bloß mit Anspielung auf das Symbol, die Heilsverkündung.

V. 1. Das Wort des Herrn, welches geschah an Hosea, den Sohn Beeris, in den Tagen des Usia, Jotham, Ahas, Hiskia, der Könige von Juda, und in den Tagen des Jerobeam, des Sohnes Joas, Königes von Israel.

V. 2. Anfangs, da der Herr redete zu Hosea, da sprach der Herr zu Hosea: gehe, nimm dir ein Weib der Hurereien und Kinder der Hurereien; denn es huret das Land weg vom Herrn. Das דִּבֶּר ist nie Nomen — auch nicht Jerem. 5, 13. — sondern immer 3 praet. Pi. Der stat. constr. תְּחִלַּת erklärt sich daraus, daß der ganze folgende Satz wie ein einziger Nominalbegriff behandelt wird: der Anfang des es hat geredet der Herr f. der Anfang des Redens. So Jes. 29, 1) יוֹם דִּבֶּר יְהוָֹה der Tag es sprach Gott f. an dem er sprach, Jerem. 48, 36. Das Fut. mit Vav conv. וַיֹּאמֶר, und da sprach er, setzt die Rede so fort, als ob vorhergegangen: der Herr fing an zu Hoseas zu reden. Es findet eine constructio ad sensum statt. Der Prophet hat absichtlich das

Nom. תְּחִלַּת, nicht das Verb. gesetzt, um den Begriff des Anfanges recht hervorzuheben. Die Constr. des דִּבֵּר mit בְּ, in der Bedeutung zu jemanden reden, erklärt sich daraus, daß die Worte in das Gemüth des Hörenden hineingelegt werden, um dort zu verbleiben. Fälschlich mehrere: durch; andere, zuletzt Simson, nach dem Vorgange des Hieronymus: in, so daß dadurch das Innerliche des Redens bezeichnet werden soll. Der Unterschied des innerlichen Redens und des äußerlichen schwindet in der Vision, und es läßt sich daher nicht denken, daß er hier bemerklich gemacht werden sollte. Alles, was in ihr vorgeht, ist der Sache nach zwar innerlich, der Form nach äußerlich. Dazu kommt, daß das דִּבֵּר mit בְּ auch sonst mehrfach vorkommt, wo die Erklärung von dem Reden zu jemanden die allein zulässige ist — so in 1 Sam. 25, 39, wo gegen Simsons Erkl.: David schickte und ließ sprechen über Abigail, gleich V. 40 entscheidet — so wie die Analogie, welche diese Erklärung in der Verbindung der Verba des Hörens und Sehens mit ב hat*). — Ein Weib der Hurereien und Kinder der Hurereien. Das Weib gehört den Hurereien insofern an, als sie dieselben treibt, die Kinder insofern, als sie aus ihnen hervorgehen. Man darf nämlich bei den Kindern nicht etwa annehmen, daß sie selbst als hurerisch bezeichnet werden. Dies wäre hier ein ganz fremdartiger Gedanke. Die Hurerei ist ja hier die allgemeinere Be-

---

*) In Hab. 2, 1, wo der Prophet auf seiner Warte steht und ausschaut, was der Herr reden wird, würde das: in mir, fremdartig seyn. Bei Sacharja führt sonst nichts auf die Innerlichkeit der Engelerscheinungen. Ganz entscheidend aber ist 4 Mos. 12, 8, wo der Herr in Bezug auf sein Verhältniß zu Mose sagt: Mund zu Mund rede ich zu ihm, בו, und es gleich darauf heißt: warum habt ihr euch nicht gefürchtet zu reden zu meinem Knechte, בעבדי, zu Mose. Es ist offenbar, daß man das ב nicht das eine Mal durch in, das andere durch zu erklären darf. Auffallend ist es freilich, daß das דבר mit ב besonders oft vorkommt, wo der Herr oder wie bei Sacharja der Engel redet. Es erklärt sich dies wohl daraus, daß die himmlischen Reden eine besonders eindringende Kraft haben, besonders tief sich in das Gemüth senken.

zeichnung des Ehebruches, wie bei der Anwendung auf die Sache gleich hinzugefügt wird: von Jehova weg. Das Verhältniß des Weibes und der Kinder zum Propheten, dem Typus des Herrn, kommt hier also allein in Betracht, und für dieses kann nur der Ursprung der Kinder aus dem Ehebruche von Bedeutung seyn. Daß nur auf diesen gesehen werde, zeigt sich auch deutlich Cap. 2. V. 6. vgl. mit V. 7. Daß die Kinder, als Kinder der Hurereien, keines Erbarmens würdig seyen, wird hier darauf begründet, daß ihre Mutter Hure. Das אֵשֶׁת זְנוּנִים ist stärker wie das זֹנָה. Es drückt aus, daß das Weib mit Leib und Seele den Hurereien angehört. Derselbe Nachdruck findet sich auch bei den analogen Bezeichnungen: Mann des Blutes, des Betruges u. s. w. Calvin: vocatur mulier scortationum, quae diu assuevit scortationibus, quae passim omnibus, et ad omnium libidines fuit exposita, quae non semel, nec bis, nec paucis hominibus, sed omnibus se prostituit ad flagitia. Nicht ohne Ursache wird das nimm auch mit den Kindern verbunden. Der Prophet soll sie, die ohne sein Zuthun von dem Weibe geboren werden sollen, gleichsam mit ihr überkommen. Daß man nicht an Kinder denken dürfe, die das Weib des Propheten früher schon geboren, daß vielmehr die Kinder diejenigen sind, deren Geburt V. 4. ff. erzählt wird, versteht sich von selbst, und ist zum Überfluß schon früher nachgewiesen worden. Und daß man diese Kinder nicht etwa mit Mehreren als Kinder des Propheten betrachten darf (Drus.: accipe uxorem et suscipe ex ea liberos), erhellt schon aus der Bezeichnung durch Hurenkinder, aus dem das passive Verhalten des Propheten ausdrückenden nimm selbst, daraus, daß im Folgenden immer nur von dem Empfangen und Gebären der Frau, nie, wie Jes. 8, 3, von dem Erzeugen des Propheten die Rede ist, endlich aus dem Verhältnisse des Bildes zur Sache. Dies erfordert nothwendig, daß Kinder und Mutter in demselben Verhältnisse der Entfremdung von dem rechtmäßigen

Gemahl und Vater stehen. Dagegen spricht nicht etwa das: und sie gebar ihm einen Sohn, in V. 3. Dadurch wird nur der Trug des Weibes bezeichnet, welches die im Ehebruch erzeugten Kinder dem Manne als die seinigen darbietet, die Geduld und Langmuth des Mannes, der sie als die seinigen annimmt und erzieht, obgleich wohl wissend, daß sie es nicht sind — wie ja der Herr Jahrhunderte hindurch die abtrünnigen Israeliten behandelte, als ob sie seine Kinder wären, ihnen das nur seinen Kindern bestimmte Erbe und so manche seiner Segnungen ließ, bis er sie endlich durch die Wegführung ins Exil als Bastarde kund gab. — In den letzten Worten wird der Zweck der symbolischen Handlung angegeben. Das grundangebende כִּי erklärt sich daraus, daß der Grund einer symbolischen Handlung ihre Bedeutung ist. Der vorgesetzte Infin. absol. hebt den Verbalbegriff stark hervor. Der Prophet zeigt dadurch, daß er den Ausdruck huren, als den der Sache genau entsprechenden, mit voller Besinnung gebraucht, und ihn in seiner ganzen Stärke und in seinem ganzen Umfange genommen wissen will. Er schlägt, indem er die Sache gleich beim rechten Namen nennt, jede versuchte Beschönigung derselben von vornherein nieder. An diesen waren die Israeliten reich genug. Daß sie dem Herrn gänzlich untreu geworden seyen, fiel ihnen nicht ein. Ihren Verkehr mit den Götzen hielten sie nur für kleine erlaubte Galanterieen, die sie ihnen erwiesen. — Daß man unter der Hurerei nicht mit Manger zugleich auch das Vertrauen auf menschliche Hülfe verstehen darf, zeigt das Folgende, wo immer nur von Abgötterei die Rede ist. Führen wir dies Besondere auf seine Idee zurück, so ist freilich das Vertrauen auf Menschen darunter nicht weniger begriffen, wie dieses. Die Idee ist der Abfall von Gott zu demjenigen, was nicht Gott ist. Aus dieser Abhängigkeit des Besonderen von der Idee erhellt auch, daß die Schilderung ihre ewige Wahrheit hat, nicht etwa da zu einer bloßen Antiquität herabsinkt, wo man

die Thorheit des groben Götzendienstes längst erkannt hat. — הָאָרֶץ, das bestimmte Land, das Land des Propheten, das Israelitische. — Zu den letzten Worten ist zu vgl. Ps. 73, 27, wo das זָנָה מִן in gleicher Bedeutung vorkommt. Angespielt wird auf die gewöhnliche Redensart: mit Gott oder hinter Gott wandeln, vgl. 2 Kön. 23, 3. Calvin: spiritualis castitas populi dei est sequi dominum.

V. 3. Und er ging und nahm Gomer, die Tochter Diblaims, und sie ward schwanger und gebar ihm einen Sohn. Viele Ausll. nehmen an, daß durch die drei Kinder drei verschiedene Generationen, das stufenweise immer tiefere Herabsinken des Volkes bezeichnet werde. Allein diese Annahme ist sicher verwerflich. Eine Steigerung läßt sich gar nicht bemerken. Vielmehr wird gleich an den Namen des ersten Kindes die Ankündigung des gänzlichen Aufhörens des Reiches Israel geknüpft, V. 4. Man darf auch nicht sagen, daß die drei Kinder Bezeichnung der „Zustände" (Rückert) seyen, in welche die Israeliten in Folge ihres Abfalls vom Herrn versetzt wurden. Denn wie können wohl Zustände begnadigt werden? Das Richtige ist vielmehr, Weib und Kinder sind beide das Volk Israel, nur nach verschiedenen Beziehungen betrachtet, bei der ersten Bezeichnung als Einheit, bei der letztern als durch diese Einheit bedingte und von ihr abhängige Mehrheit. Daß der Prophet überhaupt Kinder geboren werden läßt, und daß gerade drei, hat seinen Grund in ihren Namen. Die Kinder existiren nur, um einen Namen zu erhalten. Die drei Namen müssen nicht etwa bloß vereinzelt betrachtet, sondern sie müssen zusammengefaßt werden. Dann geben sie ein entsprechendes Bild von den Schicksalen, welche das Volk Israel zu erwarten hatte. Auch die Scheidung zwischen der Mutter und den Söhnen bei Hoseas ruht auf dem Hohenliede, vgl. was dort zu C. 3, 4 ausgeführt wurde: „Durch die Mutter wird das Volk nach seiner geschichtlichen Con-

tinuität bezeichnet, durch die Tochter, oder die Söhne, nach seinem augenblicklichem Bestande."

V. 4. Und der Herr sprach zu ihm: nenne seinen Namen Jesreel; denn noch um ein Kleines, so suche ich heim das Blut Jesreels am Hause Jehus und mache ein Ende dem Königreiche des Hauses Israel. Das Jesreel erklären die meisten Ausll. hier durch: Gott verstreut. Dies sey die eigentliche Etymologie; das Übrige nur Anspielung. Allein diese Auslegung ist, wie schon Manger richtig erkannt hat, falsch. Denn 1. es fehlt ganz an einem Beispiele dieser Bedeutung des Verbi זרע. Auf Menschen übertragen, steht es immer nur sensu bono, vgl. 2, 24. Ez. 36, 9, zu Sach. 10, 9. Der Begriff des Streuens ist ja gar nicht der Grundbegriff, so daß die Bedeutung zerstreuen von der Grundbedeutung weit entfernter ist, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte. 2. Das Folgende ist als Erklärung des Namens Jesreel zu betrachten, vgl. die entsprechenden Erklärungen der Namen Lo Rüchamah in V. 6. und Lo Ammi in V. 9., die sich genau an diesen Namen anschließen. Nun aber ist in dieser Erklärung mit keinem Worte von Zerstreuung des Volkes Israel die Rede. Daß Jesreel in der Erklärung ohne Rücksicht auf seine appellativische Bedeutung, auf die erst in der Heilsverkündung angespielt wird *), als Nom. proprium vorkommt, zeigt, daß es auch hier nur also

*) Ganz natürlich. Denn das Nom. propr. hat ursprünglich heitere Bedeutung. Wie die Ebene zu dem Namen Jesreel, Gott sät, kam, das erhellt aus den Bemerkungen über ihre natürliche Beschaffenheit von Schubert, Reise 3 S. 164—166, und von Ritter, Erdkunde 16, 1 S. 693. Schubert nennt den Boden Jesreels ein Feld des Getreides, dessen Saamen keine Menschenhand aussät, dessen reife Aehren keine Schnitter erndten. Die Getreidearten schienen ihm hier Wildlinge zu seyn, die Maulthiere gingen bis an den halben Leib darin verdeckt, die Waizenähren säten sich selber aus. „Alle Wanderer — sagt Ritter — stimmen in der außerordentlichen Schönheit und Fruchtbarkeit der Ebene überein."

zu betrachten ist. Das Richtige ist Folgendes. Jesreel war der Ort, wo das letzte große Strafgericht Gottes in dem Reiche Israel vollführt worden. Dort hatte Jehu, der Stammvater der zur Zeit des Propheten regierenden Dynastie, an Jesabel und dem ganzen Hause des Ahab den Abfall vom Herrn und das von ihnen vergossene unschuldige Blut seiner Diener gerächt. 2 Kön. 9 wird Jehu auf Befehl Gottes durch einen von Elisa abgesandten Prophetenschüler zum Könige gesalbt. V. 6—9 spricht durch diesen der Herr zu ihm: „und ich salbe dich zum Könige über das Volk des Herrn, über Israel. Und du schlägst das Haus Ahabs, deines Herrn, und ich räche das Blut meiner Knechte, der Propheten, und das Blut aller Knechte des Herrn von der Hand Jesabels, und es kommt um das ganze Haus Ahabs. — Und ich gebe das Haus Ahabs, wie das Haus Jerobeams, des Sohnes Nebat, und wie das Haus des Baesa, des Sohnes Achija". Dem Befehle entsprach die Ausführung. Als Jehu sich Jesreel nähert, zieht Joram, der Sohn Ahabs, aus ihm entgegen, und sie trafen ihn auf dem Grundstücke Naboths, des Jesreeliten (V. 21). Dorthin wird auf Jehus Befehl der Leichnam des Getödteten geworfen, mit Berufung auf den Ausspruch des Herrn (V. 26): „Fürwahr gesehen habe ich das Blut des Naboth und das Blut seiner Söhne, und ich vergelte dir auf diesem Grundstücke". Zu Jesreel fand auch Jesabel ihren schmählichen Tod. Dorthin, als zu dem Mittelpunkt der Rache, wurden die Häupter der 70 getödteten königlichen Prinzen gesandt, C. 10, V. 1—10. Dort tödtete Jehu alle Übrigen von dem Hause des Königs, V. 11. — Jetzt nun soll das königliche Haus und mit ihm ganz Israel von neuem ein Jesreel werden, d. h. es soll sich an ihm dieselbe göttliche Strafgerechtigkeit von neuem manifestiren, die damals sich zu Jesreel kund gab. Der Grund wird in der Erklärung angegeben. Das Haus Jehus und ganz Israel wird der Strafe nach

ein Jesreel, weil es der Schuld nach ein Jesreel geworden, weil wiederum, wie einst in Jesreel, vergossenes Blut um Rache zum Herrn schreit. Wo von neuem das Aas vorhanden ist, da müssen auch von neuem die Adler sich sammeln. — Hieraus ergiebt sich schon, wie wir in der Erklärung das „ich suche heim das Blut Jesreels" auffassen. Die neue Schuld wird nach der Sitte der Propheten, das neue dem Wesen nach Gleiche mit dem Namen des Vergangenen zu bezeichnen, mit dem Namen der alten benannt — als Blut, weil die frühere Schuld vorzugsweise eine Blutschuld war *), und als Jesreels Blut, weil die frühere Blutschuld dort besonders contrahirt worden; ebenso die Strafe. Man übersehe nicht, welch tiefen Eindruck grade diese Darstellungsweise machen mußte. Die früher zu Jesreel begangenen Sünden wurden von dem ganzen Volke, und namentlich von dem königlichen Hause als solche anerkannt, dessen ganzes Recht auf dieser Anerkennung beruhte. Das Andenken an die furchtbare Strafe war noch in Aller Gedächtniß. Daß man in gleicher Schuld sey, und daß man gleiche Strafe zu erwarten habe, daran dachte man nicht. Mit einem einzigen Worte versetzt der Prophet, was man schon für absolut vergangen hielt, wieder in Gegenwart und nächste Zukunft. Mit einem einzigen Worte furchtbaren Klanges schreckt er auf aus der Selbsttäuschung, die in dem Bilde der fremden Sünde die eigne nicht wiedererkennen will, und aus der fleischlichen Sicherheit. Ganz analog ist 2 Kön. 9, 31, wo Jesabel zu Jehu spricht: „geht es dir wohl, Simri, Mörder seines Herrn", Schmid: tempus est utique desistere ne easdem cum Simrio poenas experiaris, Sach. 5, 11, wo der Pr. Sinear als Ort der zukünftigen Verbannung Israels nennt, 10, 11,

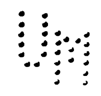
*) Die Übertragung lag um so näher, da auch unter dem Regimente des Hauses Jehu sich die Schuld gewiß vielfach in der Form der Blutschuld concentrirt hatte, vgl. Jes. 1, 21, wo der Prophet, die herrschende Sünde nach ihrer Spitze bezeichnend, Jerusalem als voll von Mördern darstellt.

wo er seine zukünftigen Dränger durch den Namen Assur und Ägypten bezeichnet und die Führung durch den Arabischen Meerbusen sich erneuern läßt. In der Apocalypse wird die entartete Kirche durch den Namen Sodom und Ägypten bezeichnet, C. 11, 8, die wahre Kirche durch den Namen Jerusalem, Rom durch den Namen Babylon. — Die gegebene Erklärung übernimmt selbst ihre Rechtfertigung gegen die gangbaren offenbar falschen. Viele Ausll. verstehen unter dem Blute Jesreels die dort von Jehu vollbrachte Ermordung der Familie des Ahab. Nun ist es zwar richtig, daß eine objectiv gute That dadurch noch nicht zur subjectiv guten wird. Was von Gott gewollt und befohlen worden, kann, wenn es nicht aus Liebe und Gehorsam gegen Gott vollführt wird, sondern aus strafbarer Selbstsucht, wiederum Object der göttlichen Strafe werden. Daß aber Jehu von solchen schlechten Motiven geleitet wurde, geht deutlich genug daraus hervor, daß er selbst dasjenige that, was er an dem Hause des Ahab gestraft hatte. Mit Recht bemerkt Calvin: fuit caedes illa respectu Jehu latrocinium, respectu dei fuit justa ultio. Allein als das Hauptverbrechen Jehus und seines Stammes kann doch diese That nicht betrachtet werden. Das schuldige Blut, was sie vergossen, kann nicht mit gänzlicher Nichtberührung anderer viel schwererer Vergehungen als Grund der Strafe angeführt werden. Daß die erstere Schuld allerdings vorhanden, aber nur die niedere war, zeigt sich recht deutlich 1 Kön. 16, 7, wo Baesa, der das Haus Jerobeams I. vertilgt hatte, der Untergang angekündigt wird, „wegen all des Übels, welches er gethan in den Augen des Herrn, ihn zu erzürnen durch das Werk seiner Hände, daß er sey wie das Haus Jerobeams, und wegen dessen, daß er ihn erschlagen". Daß Baesa geworden wie das Haus Jerobeams, ist die Hauptschuld; was er gegen dieses Haus verübt, ist die geringere, die nur durch die erstere zur Schuld wird. Man bemerke, daß dem „daß er sey wie das Haus Jerobeams"

genau das Blut Jesreels nach unserer Erklärung entspricht. Noch ist zu beachten, daß jede bessere Regung bei der That des Jehu nicht ausgeschlossen werden darf. Wäre der Befehl Gottes bei ihm bloßer Vorwand gewesen, so würden das Lob und die Verheißung, die ihm wegen seiner That ertheilt wurden, vgl. 2 Kön. 10, 30, sich nicht erklären lassen. Freilich zeigt die Beschränkung der letzteren schon, daß die reinen Motive bei ihm nicht die allein herrschenden waren.*) — „Die blutige That, welcher das Haus Jehus seine Erhebung verdankt", erscheint nirgends sonst als die Ursache der Catastrophe über dies Haus. Was er gegen das Haus Ahabs gethan, dessen Sünde weit mehr zum Himmel um Rache schrie wie die Baesas, stellt sich in 2 Kön. 10, 30. 31. als sein Verdienst dar, als seine Schuld, daß er nicht wich von den Wegen Jerobeams, welcher Israel sündigen machte. Bei allen Gliedern seiner Familie wird in den B. der Könige allein diese Schuld hervorgehoben, bei Jehoachas, dem Sohne Jehus, in 2 Kön. 13, 2, bei Jehoasch, in 2 Kön. 13, 11, bei Jerobeam, in 2 Kön. 14, 24, bei Sacharja, unter dem die Catastrophe erfolgte, in 2 Kön. 15, 9: „Und er that das Böse in den Augen des Herrn, wie seine Väter gethan hatten, und wich nicht von den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebat, welcher Israel sündigen gemacht hatte." — An die religiöse Schuld müssen wir nach dem Zusammenhange zunächst denken. Das Blut Jesreels hier muß der Sache nach den Hurereien in V. 2 entsprechen. — Dazu kommt noch, daß bei dieser Erklärung sich die Ausdehnung der Strafe auf ganz Israel nicht begreifen läßt.

---

*) Hitzig meint: „Der Pr. kann ihm nicht Jorams und Isebels Tod verargen, wohl aber die Ermordung Ahasjas von Juda und seiner Brüder und das Blutbad 2 Kön. 10, 11." Aber Ahasja wurde ja nicht zu Jesreel getödtet, vgl. 2 Kön. 9, 27, 2 Chron. 22, 9. Und auch das „Blutbad in 2 Kön. 10, 11" fand nur zum geringsten Theile, so weit es die in Jesreel noch übrigen Prinzen des Hauses Ahab betraf, in Jesreel statt, vgl. Thenius z. d. St.



Die That gehörte ja dem Jehu und seinen Helfern allein an. Wie konnte wegen ihrer nicht bloß das Haus Jehu bestraft, sondern auch das Reich des Hauses Israel aufgehoben, und sein Bogen im Thale Jesreel zerbrochen werden? — Noch verbreiteter ist eine andere Erklärung, wonach durch „das Blut Jesreels" omnia male facta a regibus Israeliticis in urbe Jesreel commissa bezeichnet werden sollen. Dagegen entscheidet aber schon das Eine, daß die Residenz der Familie des Jehu, die hier doch allein in Betracht kommen kann, von Anfang an nicht Jesreel, sondern Samaria war, vgl. 2 Kön. 10, 36. 13, 10. 14, 23. — Die Strafdrohung enthält ein doppeltes Moment. Erst soll das Haus Jehu, dann soll ganz Israel ein Jesreel der Strafe nach werden, wie sie es schon jetzt der Schuld nach sind, wobei die bedeutsame Paronomasie zwischen Israel, dem Nomen dign. des Volkes, und Jesreel, niedrig in That und Loos (das erstere darf nicht etwa allein mit Calvin: estis populus degener: nihil differtis a rege vestro Achab hervorgehoben werden) zu bemerken ist. Daß das „ich mache aufhören das Königreich des Hauses Israel" nicht etwa, wie Mehrere angenommen, s. v. seyn kann als: ich will der Regierung der Familie Jehu über Israel ein Ende machen, daß vielmehr in diesen Worten das Aufhören jedes einheimischen königlichen Regimentes, und somit der ganzen nationalen Selbstständigkeit des Volkes angekündigt wird, liegt so am Tage, daß es nicht weiter erwiesen zu werden braucht. Beide Momente sind in der Erfüllung durch einen ziemlich langen Zeitraum getrennt, vgl. die Einl., und doch gehören sie eng zusammen. Zugleich mit dem Untergange des Hauses Jehu war auch die Kraft des Reiches Israel gebrochen. Das Königreich des Hauses Israel war von da an eine lebendige Leiche. Der Sturz des Hauses Jehu war der Anfang des Endes, der Beginn des Processes der Verwesung. Hand in Hand damit, daß hier der Sturz des Hauses Jehu mit dem Fall des Königthums

in Verbindung gesetzt wird, geht der Umstand, daß in der Überschrift keiner der Könige nach Jerobeam genannt ist. Übrigens hatte Hoseas, was das erstere Ereigniß betrifft, schon eine ältere Weissagung vor sich. Es war Jehu angekündigt (2 Kön. 10, 30), daß seine Kinder bis ins vierte Glied auf dem Throne sitzen würden. Da nun Jerobeam schon des Jehu Urenkel war, so mußte mit seinem Sohne schon dieses Stammes Herrlichkeit zu Grunde gehen. Zu keiner Zeit aber schien das Haus Jehu und das Reich Israel vom Untergang so fern zu seyn, wie unter der Regierung Jerobeams. Es war daher Zeit, daß die vergessene Weissagung wieder ins Leben gerufen und zugleich erweitert wurde.

V. 5. Und es geschieht an diesem Tage, daß ich zerbreche den Bogen Israels im Thale Jesreels. Calvin: Vos estis, inquit, inflati superbia, vos opponitis vestram ferociam deo, quia polletis armis et viribus; quia vos estis viri militares, putatis deum nihil posse. Atqui arcus vestri non impedient ejus manum, quominus vos deleat. — Im Thale Jesreel soll Israel, was es der Schuld nach schon ist, auch der Strafe nach ein Jesreel werden. Der Vers ist eine weitere Ausführung der letzten Worte des vorigen, auf die sich das „an diesem Tage" bezieht. Weß Bogen zerbrochen worden, der ist wehrlos und ohnmächtig, vgl. Gen. 49, 24. 1 Sam. 2, 4. Jerem. 49, 35. Daß hier nur an die Besiegung Israels durch die Assyrer gedacht werden könne, deren Folge die Vernichtung des Reiches Israel war, ist klar. Nicht zu übersehen aber ist, daß die Assyrer, welche im zweiten Theile mehrfach ausdrücklich als die Strafwerkzeuge Gottes genannt werden, in dem ersten Theile, welcher der Regierung Jerobeams angehört, noch gar nicht als solche vorkommen, wie auch Amos noch jeder Nennung der Feinde sich enthält. Die Assyrer waren damals noch nicht am geschichtlichen Horizonte. Die Weissagung aber sollte sich als solche dadurch bewähren, daß die Ankündigung des Gerichtes

schon in einer Zeit begann, da seine Werkzeuge noch nicht gerüstet dastanden, ähnlich wie Elias in 1 Kön. 18, 41 den Regen rauschen hört, noch ehe ein Wölkchen am Himmel war. — Wo die Besiegung Israels durch Assur erfolgte, das melden die historischen Bücher nicht. Hieronymus sagt zu unserer Stelle, daß dies im Thale Jesreel geschehen; dies ist aber wahrscheinlich nichts weiter, als ein in Geschichte eingekleideter Schluß. Doch hat die Sache, auch abgesehen von unserer Stelle, alle Wahrscheinlichkeit. Das Thal Jesreel oder Esdrelom, „die größte und zugleich gesegnetste Ebene Palästinas, die von dem nach dem Jordan bedeutendsten Flusse in ganz Palästina, dem Bache Kison, bewässert, befruchtet und in ihrer ganzen Ausdehnung mit seinen Zubächen durchzogen wird", Ritter S. 689, war bei allen Kriegen, welche im Gebiete der zehn Stämme geführt wurden, besonders wenn die Feinde von Norden kamen, das natürliche Schlachtfeld. „Es war die Station einer Legion (μέγα πεδίον λεγεῶνο.) in den ersten Jahrhunderten. Es ist der Lagerplatz der Truppen Nebucadnezars, Vespasians, Justinians, Sultan Saladins und vieler Eroberungsheere, bis zu den vereitelten Feldzügen Bonapartes, dessen Glück in Syrien hier ein Ende nahm. Clarke fand hier die Zelte der Truppen des Paschah von Damask aufgeschlagen. — In den letzteren Zeiten ward es das Feld der Scharmützel zwischen den Partheien entzweiter Horden der Araber und Türkischer Paschahs. — Dieser Localität muß unstreitig bei den politischen Verhältnissen Vorderasiens mit vorzüglich die völlige Verödung und Entvölkerung Galiläas zugeschrieben werden, das einst so blühend, voller Ortschaften, und stark bevölkert war." Ritter, Erdk. 1. Ausg. II. p. 387. Wir fügen hinzu, daß in derselben Ebene auch die Schlacht geschlagen wurde, in der Saul und Jonathan umkamen; denn die Ebene Esdrelom wird im Südost von den Bergen Gilboas begränzt; ebenso die Schlacht zwischen Ahab und den Syrern; zu

ihr gehörte auch die Ebene bei der Stadt Megiddo, wo Josias im Kampfe gegen Pharao Necho tödtlich verwundet wurde. Rosenmüller Alt. II. 1. p. 149.

V. 6. **Und sie ward wiederum schwanger, und gebar eine Tochter. Und er sprach zu ihm: nenne ihren Namen Lo Rüchamah,** Unbegnadigte, **denn nicht ferner werde ich mehr begnadigen das Haus Israels, denn wegnehmen will ich ihnen.** Die Ausll. fragen, warum die zweite Geburt eine weibliche, und diese Frage ist keine müßige, da der Prophet sich sonst immer eng an der Sache hält, und kein Zug bei ihm zur bloßen Ausmalung dient. Daß die weibliche Geburt ein mehr herabgesunkenes Geschlecht bezeichne, darf man nicht mit Hieronymus u. A. annehmen. Denn warum wäre dann die dritte wieder eine männliche? Diese Annahme geht von der ganz nichtigen Voraussetzung aus, daß die drei Geburten verschiedene Generationen bezeichnen. Der Grund ist vielmehr in dem Namen zu suchen. Schmid: videtur respici ad sexus miserabilitatem. Sexus enim muliebris prae virili misericordiam consequi solet. Das W. רחם bezeichnet nicht jede Liebe, sondern nur die Liebe des Hohen zu dem Niedrigen, des Starken zu dem Schwachen; daher hier die LXX, denen Petrus folgt, 1 Petr. 2, 10 (οὐκ ἠλεημένη), das Wort genauer wiedergeben, wie Paulus, Röm. 9, 25 (οὐκ ἠγαπημένη). Es kommt daher auch nie von der Liebe des Menschen zu Gott, immer nur von der Liebe Gottes zu den Menschen, von seinem Erbarmen, vor. Die einzige scheinbar widersprechende Stelle, Ps. 18, 2, gehört nicht hieher; denn dort steht Kal. Das weibliche Geschlecht aber, als das schwächere, bedarf des Erbarmens von Menschen mehr als das männliche, Jes. 9, 16. Die weibliche Geburt stellt die Hülfsbedürftigkeit des Volkes in grelleren Gegensatz gegen die Versagung der Hülfe von dem, der sie allein gewähren kann. — Das רחמה ist entweder Partic.

in Pü. mit abgeworfenem ם, oder Präter. in Pausa, Coccejus: non adepta est miserationem. Für die letztere Auff. spricht, daß לא nicht gern vor einem Partic. steht, Ew. §. 310 b. Das: „ich werde nicht fortfahren,“ sieht zurück auf die früheren großen Erweisungen des göttlichen Erbarmens, besonders auf die letzte unter Jerobeam, deren sich das Volk noch erfreute, vgl. 2 Kön. 13, 23. „Und der Herr begnadigte sie und erbarmte sich ihrer und wandte sich zu ihnen wegen seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob, und wollte sie nicht vernichten und und sie nicht wegwerfen von seinem Angesichte.“ Auf diesem Gegensatze beruht auch der milde Ausdruck: ich werde mich nicht erbarmen, der durch denselben härter wird, wie jeder andere. Mehrere Ausll. legen einen besondern Nachdruck darauf, daß hier vom Hause Israels die Rede ist. Dieses, das Reich Israel als selbstständiger Staat, sey für immer dem Untergang geweiht; nur die Einzelnen sollen später, nachdem sie sich dem Hause Davids angeschlossen, Erbarmen erlangen. Allein daß das Haus Israels in diesem Sinne stehe, ist eine unbegründete Annahme; das Haus ist ja s. v. a. die Familie; von einem Hause Israels reden die Propheten nach der Zerstörung des Reiches nicht weniger, als vor derselben. Gegen die Beziehung auf den Staat spricht auch das: ihrer Kinder werde ich mich nicht erbarmen, C. 2, 6, so wie daß dieselbe, welche hier Lo Rüchamah, nachher Rüchamah genannt wird. Das Richtige ist vielmehr, daß die Versagung des Erbarmens hier nicht absolut, sondern relativ zu fassen ist. Nicht für immer wird ihm das Erbarmen abgeschlagen, sondern für die Zeit, ehe Gottes Strafgerechtigkeit befriedigt worden, grade so, wie Israel nicht immer Jesreel bleiben, Lo Ammi dereinst wieder Ammi werden wird. — Die letzten Worte werden von den neueren Ausll. fast einstimmig erklärt: daß ich ihnen vergeben sollte. Allein dann sieht man gar keinen Grund der Voraussetzung des Infin. Absol. Weshalb sollte wohl der

Verbalbegriff hier stark hervorgehoben werden? Dazu kommt das höchst Matte des Sinnes: Es würde dann gar nichts gesagt, was nicht schon in dem: „ich werde mich nicht ferner erbarmen," läge. Einen höchst passenden Sinn dagegen erhält man, wenn man erklärt: „denn ich werde wegnehmen ihnen." Das Object wird nicht genannt, weil eben Alles verstanden werden soll. Die Hebung des Verbalbegriffes erklärt sich aus dem Gegensatze gegen das Erbarmen, welches das Geben mit einschließt. Zugleich findet ein sehr treffender Gegensatz statt gegen die stehende Redensart נָשָׂא עָוֺן לְ, oder auch bloß נָשָׂא לְ, wegnehmen werde ich ihnen, aber nicht wie bisher die Schuld, vgl. Am. 7, 8, sondern alles, was sie haben. Wie für die Erklärung durch tollere auch der s. V. spreche (servare et tollere inter se opponit proph.), darauf macht schon Calvin aufmerksam. Noch vgl. man C. 5, 14, wo das נָשָׂא ebenso steht, auch ohne Nennung des Objectes: ich will zerreißen und gehen, nehmen will ich und nicht ist ein Errettender.

V. 7. Und das Haus Juda will ich begnadigen, und ich errette sie durch den Herrn, ihren Gott, und nicht erette ich sie durch Bogen und durch Schwert und durch Krieg und durch Roße und durch Reuter. Mehrere Ausll. nehmen an, Gnade werde Juda hier verheißen zum Troste für Israel, insofern dieses an derselben Theil nehmen sollte. Allein diese Ansicht ist falsch. Erbarmen wird Juda hier, wie der Gegensatz zu V. 6 zeigt, für die Zeit verheißen, wo Israel kein Erbarmen finden wird, und man darf durchaus nicht in die C. 2, 1—3 geschilderte herübergreifen, wo beide des Erbarmens theilhaftig werden, wie dies auch daraus hervorgeht, daß in V. 8. 9 die Strafdrohung für Israel noch fortgesetzt wird. Die Absicht des Propheten kann also nur die seyn, durch die Verkündung der Gnade, welche das Brudervolk finden werde, den Stachel zu schärfen, Israel um so stärker in seiner falschen Sicherheit zu stören, es aufmerksam zu machen

auf die schlechte Grundlage seiner ganzen Staats- und Religionsverfassung, wodurch dasjenige dort legitim war, was in Juda nur Mißbrauch. — Da die Begnadigung Judas mit der Nichtbegnadigung Israels parallel geht, so muß zunächst und vorzüglich an das verschiedene Schicksal beider während der Obermacht der Assyrer gedacht werden. Judas wunderbare Errettung bei dieser Gelegenheit wird ganz ähnlich wie hier von Jesaias angekündigt, C. 31, 8: „und es fällt Assur durch das Schwert nicht eines Mannes, und das Schwert nicht eines Menschen verzehrt es." — Bei dieser Begebenheit darf man freilich nicht allein stehen bleiben. Ein Vorzug Judas vor Israel, ein Rest des göttlichen Erbarmens, trat auch bei der Wegführung Judas in's Exil noch hervor. Sie waren in demselben nicht so ganz von Zeichen der fortdauernden göttlichen Erwählung verlassen; Propheten wirkten noch fortwährend unter ihnen als unmittelbare Gesandte Gottes; wunderbare Begebenheiten zeigten mitten unter den Heiden die Obermacht ihres Gottes und bereiteten ihre Errettung vor; sie behaupteten weit mehr ihre nationale Selbstständigkeit. Endlich, ihr Elend dauerte bei weitem nicht so lange, wie das der Israeliten. Wider alles menschliche Erwarten nahm ihr Loos bald eine glückliche Wendung, an der nur eine verhältnißmäßig geringe Anzahl ihrer Israelitischen Brüder Theil nahm, während bei den übrigen die Nichtbegnadigung fortdauerte. — Durch diesen Gegensatz des Looses Juda erscheint nun aber die Verkündung des Looses Israel erst in ihrem rechten Lichte. Ohne denselben könnte man denken, die Verkündung des Propheten gehe nicht über seinen menschlichen Gesichtskreis hinaus; daß ein im Verhältniß gegen die großen und stets nach Vergrößerung trachtenden Asiatischen Reiche so schwaches Reich, wie das Israelitische — noch dazu in den Mittelpunkt gestellt zwischen diese Reiche und ihren natürlichen Feind und Nebenbuhler, Ägypten, — sich auf die Dauer nicht werde

halten können, habe die größte Wahrscheinlichkeit gehabt. Aber diese Wahrscheinlichkeit fand weit mehr noch statt bei dem ungleich kleineren und schwächeren Reiche Juda, das von Joas, dem Vater Jerobeams, hart mitgenommen worden, 2 Kön. 14, 13, unter welchem letzteren der Glanz und die Kraft des Reiches Israel erst recht gestiegen war. Was bei dem Reiche Juda bewirkte, daß diese Wahrscheinlichkeit nicht zur Wahrheit wurde, das lag ganz außer dem Kreise menschlicher Berechnung, wie dies Hoseas selbst hier so nachdrücklich sagt. Durch solche Hülfe würde das Reich Israel nicht weniger errettet worden seyn, wie das Reich Juda. — Freilich, diese Weissagung des Hoseas ist keine Prädiction eines zufälligen Ereignisses. Sie beruht auf der Idee. Das Loos Israels und Judas konnte nicht anders als also verschieden seyn, sobald ihre verschiedene Stellung zu dem Bundesgotte einmal gegeben war. Sie ist nicht eine solche, welche in ihrer ersten und eigentlichen Erfüllung untergegangen wäre, sondern sie realisirt sich stets von neuem. Gottes Verhalten gegen die verschiedenen Kirchen und Staaten richtet sich stets nach ihrer verschiedenen Stellung zu ihm. Die Weltgeschichte ist ein Weltgericht. Aber der Besitz dieser Wahrheit selbst ist schon eine übernatürliche Gabe, und die Sicherheit in ihrer Handhabung kann nur bei denjenigen stattfinden, welchen, wie den Propheten, Gott die Einsicht in die Geheimnisse seiner Weltregierung gegeben hat. Dies zeigt sich recht deutlich, wenn wir beobachten, wie oft die Vorherverkündigungen derer, welche sich im Besitze der allgemeinen Wahrheit befanden, bis auf Bengel und seine Nachfolger herab, durch den Erfolg beschämt worden sind. Gottes Wege sind nicht unsere Wege. Niemand kennt sie als er, und wem er sie will offenbaren. — Das Ruhen der Weissagung auf der Idee zeigt sich übrigens recht deutlich in den Worten: und ich errette sie durch Jehova, ihren Gott. Hier haben wir den Grund der Errettung. Jehova ist Judas

Gott, und also die Quelle seines Heiles, welche nicht aufhört zu fließen, wenn auch alle menschlichen Quellen versiegt sind. Der Grund, daß Israel kein Erbarmen findet, muß also der seyn, daß Jehova nicht ihr Gott ist. Daß dieser Gegensatz hier stattfindet, wird bestätigt durch C. 3, 5: „Darnach werden zurückkehren die Kinder Israel und suchen den Herrn, ihren Gott, und David, ihren König." Was sie in der Folgezeit suchen und dadurch zum Heile gelangen werden, das müssen sie jetzt verloren haben, und dieser Verlust muß die Quelle ihres Unheils seyn. Treffend also Calvin: hic tenenda est antithesis inter falsos deos et Jehovam, qui deus erat domus Jehuda. Perinde enim est, ac si diceret propheta: vos quidem obtenditis nomen dei, sed vos colitis diabolum et non deum. Nihil enim vobis cum Jehova. Ille enim residet in templo suo. Ille fidem suam devinxit Davidi, quum jussit templum sibi exstrui in monte Sion; exulat autem a vobis verus deus. Vgl. Am. 2, 8, wo der Prophet von dem Gotte der Zehnstämme als einem solchen redet, der ihnen allein angehört und mit dem er nichts zu schaffen hat. — Im Gegensatz gegen denjenigen, der allein Hülfe gewähren kann, und den Israel nicht besaß, wohl aber Juda, nennt der Prophet im Folgenden die Hülfsmittel, welche keine wahre Hülfe gewähren können, an denen Israel damals weit reicher war, wie Juda, und auf die es ein falsches Vertrauen setzte, vgl. C. 10, 13: „Du vertrauest auf deinen Weg, auf deiner Helden Menge." Ps. 20, 8. Mich. 5, 9 ff. und Deut. 33, 29, wo der Herr als die einzige rechte Wehr und Waffe bezeichnet wird: „Heil dir, Israel, wer ist wie du? ein Volk mit Heil begabt durch den Herrn, den Schild deiner Hülfe, dein stolzes Schwert; heucheln werden deine Feinde dir und einhertreten wirst du auf ihren Höhen." Calvin: deum opus non habere alienis subsidiis, quoniam sua virtute contentus sit. — Summa igitur est, quamvis inopia regni Judae con-

tenuui sit omnibus, tamen hoc non fore abstaculo, quominus per dei gratiam servetur, etiamsi nihil auxilii ab hominum parte suppetat. — Vor Augen hat der Prophet zugleich die großen Ereignisse der früheren Geschichte, wo in Ermangelung aller menschlichen Hülfsmittel sich die göttliche Kraft als allein zureichend zur Hülfe erwiesen hatte. — Daß der Krieg hier gradezu die Kriegeswaffen bedeute, darf man nicht mit Gesenius behaupten. Er umfaßt vielmehr alles, was zum Kriege gehört, die Klugheit der Befehlshaber, die Tapferkeit der Helden, die Stärke des Heeres u. s. w. Die Rosse und die Reiter werden noch besonders genannt, weil in ihnen im Alterthume die Hauptkraft der Heere lag. Noch Mohammed hielt sich für berechtigt, einen Sieg, den er ohne Reiterei bloß durch Fußvolk erfochten, für ein unmittelbar durch Gott gewirktes Wunder auszugeben, vgl. Abulf. vit. Moh. p. 72. 91.

V. 8. Und sie entwöhnte die Lo Rüchamah und ward schwanger und gebar einen Sohn. V. 9. Und er sprach: nenne seinen Namen Lo Ammi, nicht mein Volk, denn ihr seyd nicht mein Volk, und ich, nicht will ich euer seyn. Für bloße Ausmalung ist die Erwähnung der Entwöhnung schwerlich zu halten, da der Prophet sich sonst genau an die Sache hält, wohl hinter ihr das Bild, nicht aber die Sache hinter dem Bilde zurücktreten läßt. Calvin meint: Non dubito, quin propheta hic commendet diuturnam dei clementiam erga populum illum. Des Weibes Untreue, des Propheten Geduld geht Jahre lang fort. Besser aber nimmt man wohl an: die Erwähnung der Entwöhnung sondert das Gebiet der Lo Rüchamah ab gegen die folgende Geburt, und ruft den Gedanken hervor, ob nun nicht eine solche besserer Bedeutung folgen werde. — Es heißt wörtlich: und ich werde euch nicht seyn s. v. a. nicht ferner euch angehören. Man darf nicht mit Manger annehmen, לאלהים sey ausgefallen, auch nicht mit

Andern, es sey zu ergänzen. Da Gott ja redet, so ist das euch oder euer bestimmt genug. Ähnlich Ez. 16, 8: „und ich trat in ein Bündniß mit dir, und du wurdest mein," וַתִּהְיִי לִי. Ps. 118, 6: „Der Herr ist mein, יְהוָה לִי, nicht werde ich mich fürchten." Zu beschränkt erklären Mehrere: non adero vobis, Das höchste Glück ist es, Gott selbst mit allen seinen Gütern und Gaben besitzen, das höchste Unglück, ihn verlieren. Die Erfüllung berichtet 2 Kön. 17, 18: „Und der Herr erzürnte heftig gegen Israel, und entfernte sie von seinem Angesichte, und es blieb nur übrig der Stamm Juda alleine," vgl. auch Jes. 7, 8.

Die ersten drei Verse des folgenden Capitels hätten noch zu diesem gezogen werden sollen. Denn sie enthalten die Heilsverkündung, mit welcher die erste Weissagung sich erst abrundet.

C. 2, 1. Und seyn wird die Zahl der Kinder Israel, wie der Sand des Meeres, der nicht gemessen wird und nicht gezählt. Und es geschieht, an dem Orte, da gesprochen wird zu ihnen: nicht mein Volk ihr, wird gesprochen zu ihnen: Söhne des lebendigen Gottes. Es muß zuerst das Subject des Verses bestimmt werden. Unberechtigt ist hier jede andere Beziehung, außer der auf das Volk der zehn Stämme. Dieselben, welche nach dem vorigen Verse Lo Ammi genannt wurden, sollen ja jetzt Kinder des lebendigen Gottes genannt werden. Ein salto mortale wäre der plötzliche Übergang zur christlichen Kirche, wie mehrere ältere Ausll. ihn annehmen. Auch alle Nachkommen Jakobs darf man unter den Kindern Israels nicht verstehen. Denn die Kinder Juda werden in V. 2 von ihnen unterschieden. Der Sache nach freilich werden auch diese, wie aus eben diesem Verse hervorgeht, mit befaßt. Denn beide werden alsdann ja Ein Brudervolk bilden. Der Prophet faßt aber hier nur den Einen Bestandtheil desselben in's Auge, weil auf diesen allein die Dro-

hung gegangen war, auf ihn allein die Wirksamkeit des Propheten sich bezog. Daraus erklärt es sich denn auch, wie der Prophet auf den Theil die Verheißungen der Genesis anwenden kann, die sich dort auf das Ganze beziehen. — Die Beziehung auf diese Verheißungen in der ersten Hälfte des Verses ist ganz unverkennbar. Man vgl. namentlich als am wörtlichsten übereinstimmend die Stelle C. 22, 17: „mehren will ich deinen Samen wie die Sterne des Himmels und wie den Sand, welcher am Rande des Meeres ist," und besonders C. 32, 13: „ich mache deinen Samen wie den Sand des Meeres, welcher nicht gezählt wird vor Menge." Eine ähnliche wörtliche Anspielung Jerem. 33, 22: „Wie nicht gezählt wird des Himmels Heer, und nicht gemessen der Sand des Meeres, also werde ich mehren den Samen Davids, meines Knechtes." Diese Anspielung kann hier nun nicht zufällig seyn. Sie setzt voraus, daß jene Verheißungen damals im Reiche Israel allgemein bekannt waren. Sie dienten dazu, die Gottlosen in ihrer falschen Sicherheit zu bestärken. Darauf gestützt, warfen sie den Propheten vor, daß sie Gott selbst zum Lügner machten, wenn sie den bevorstehenden Umsturz des Staates verkündeten. Denn die Verheißung war ja noch nicht ihrem ganzen Umfange nach in Erfüllung gegangen. Der Prophet nun, indem er die Verheißung fast wörtlich wiederholt, zeigt, daß seine Drohungen durch sie nicht ausgeschlossen werden, „docet talem fore vindictam, de qua locutus est, ut tamen deus non obliviscatur verbi sui, docet talem fore abdicationem populi, ut tamen firma et rata maneat dei electio, denique docet non fore irritam adoptionem, qua sibi deus progeniem Abr. delegerat in populum." Calvin. Analog ist es, wenn verderbte christliche Kirchen sich verhärten im Vertrauen auf die Verheißung des Herrn, daß er bei den Seinigen seyn werde alle Tage, und daß die Pforten der Hölle seine Kirche nicht überwältigen werden. Der

Herr versteht es, seine Gerichte also zu vollführen, daß seine Verheißungen nicht darunter leiden, ja daß ihre Erfüllung eben dadurch möglich gemacht wird. — Noch ist das Verhältniß unserer Stelle zu der Jes. 10, 22 in's Auge zu fassen: „Denn wenn auch seyn wird dein Volk, Israel, wie der Sand des Meeres, so wird doch nur der Überrest zurückkehren." Auch hier ist die Beziehung auf die Verheißungen der Genesis unverkennbar. Der Unterschied ist aber der, daß bei Jesaias das Volk, die theilweise Erfüllung der Verheißung Gottes in seinem damaligen blühenden Zustande als ein Unterpfand der göttlichen Gnade betrachtend, darauf seine falsche Sicherheit gründet, worauf der Prophet entgegnet, daß auch die vollkommene Erfüllung dazu nicht berechtigen würde, während es bei Hoseas auf die noch nicht vorhandene vollkommne Erfüllung sich verläßt. — Nicht weniger aber wie die Gottlosen hat letzterer auch die Frommen im Auge. Ihnen zeigt er, daß der Ausspruch, Num. 23, 19: „Nicht ist ein Mann Gott, daß er lüge, und ein Menschenkind, daß ihn gereue. Sollte er sprechen und nicht thun, und reden und nicht erfüllen?" auch hier sich bewähren werde. — Übrigens läßt sich nicht verkennen, daß in unsern Worten auf den Namen des ersten Kindes, Jesreel, angespielt wird, wie auch in V. 2, und wie im 2ten Gl. d. V. auf Lo Ammi, in V. 3 auf Lo Rüchamah. Der Name Jesreel wird nun im guten Sinne, und zwar wahrscheinlich in demselben genommen, in welchem er, wie dem Thale, vgl. zu C. 1, 4, so auch der Stadt von ihren Erbauern beigelegt wurde. Er heißt: Gott sät. Die Erbauer drückten dadurch die Hoffnung aus, daß Gott aus geringer Aussaat eine herrliche Erndte, aus geringem Anfange ein herrliches Ende hervorgehen lassen werde. So wird jetzt Gott den geringen Samen Israels aussäen, und eine unendlich reiche Erndte wird von dieser Aussaat gewonnen werden, vgl. zu V. 25. — Fragen wir nach der historischen Beziehung des Ausspruches, so

müssen wir nothwendig auf den Sinn jener Aussprüche der Genesis zurückgehen. Diese werden von Vielen bloß auf die leiblichen Nachkommen der Patriarchen, von Andern zugleich auf ihre geistigen Nachkommen, ihre Nachfolger im Glauben, bezogen. Das letztere aber ist ganz willkürlich, und das erstere würde nur dann Grund haben, wenn die Gemeinde des Herrn allein für geborne Nachkommen bestimmt, wenn allen Heiden die Aufnahme in dieselbe versagt gewesen wäre. Dem ist aber nicht so. Dies erhellt schon aus dem Befehle, jeden leibeigenen Knecht zu beschneiden. Durch die Beschneidung aber wurde man unter das Volk Gottes aufgenommen. Dies aus der Verordnung Exod. 12, 44, daß jeder Fremde, welcher das Osterlamm mit genießen wolle, vorher sich beschneiden lassen müsse, was ja voraussetzt, daß Ausländer an dem Bundeszeichen und an dem Bundesmahle Theil nehmen konnten, wenn sie wollten, vgl. Mich. Mos. R. Th. 4. §. 184. Dies aus Deut. 23, 1—8, wo die Edomiter und Ägypter ausdrücklich für fähig erklärt werden, in die Gemeinde Gottes aufgenommen zu werden. Dies aus der Begründung des Verbotes der Aufnahme der Ammoniter und Moabiter auf eine specielle Ursache, ebendaselbst. Dies endlich aus der Jüdischen Praxis zu allen Zeiten. Die Heiden aber, welche unter das Volk Gottes aufgenommen wurden, betrachtete man als mit zu den Nachkommen der Patriarchen gehörend, als ihre Adoptivsöhne. Wie konnte man auch anders, da durch Verheirathungen bald jeder Unterschied schwinden mußte? Sie wurden nicht weniger wie die Übrigen Kinder Israels und Kinder Jakobs genannt. Nun zeigt es sich, inwiefern sich die Verheißung an die Patriarchen auch auf Heiden bezieht, insofern nämlich, als diese an den Gott Israels gläubig wurden und unter Israel sich aufnehmen ließen, vgl. Jes. 44, 5: „Der wird sagen, Jehovas bin ich, und der wird ausrufen den Namen Jakob, und der wird schreiben mit seiner Hand: dem Herrn! und des Namens Israel sich rühmen.“ Ein

solcher Zug der Heiden zu dem Reiche Gottes fand jedesmal dann statt, wenn entweder der Gott Israels sich durch besonders ausgezeichnete Erweisungen seiner Allmacht und Herrlichkeit kund gegeben, wie z. B. bei der Befreiung aus der Ägyptischen und aus der Babylonischen Gefangenschaft, wo wir beide Male im Gefolge der Israeliten eine Schaar früherer Heiden, עֵרֶב, finden, oder wenn das Gefühl der Nichtigkeit der Götzen der Heidenwelt in derselben besonders lebhaft erwachte, wie in den Zeiten nach Alexander d. Gr., in denen das Griechische und Römische Heidenthum immer mehr alterte und seinem baldigen Untergange entgegen ging. Beides traf am vollkommensten zusammen zur Zeit Christi. Wäre die jetzt ziemlich gangbare Ansicht die richtige, wonach die Kirche des N. B. so ziemlich unabhängig neben der Gemeinde Israel stehen soll, entstanden aus freiem und gleichem Zusammentreten der Gläubigen aus letzterer und der Gläubigen aus den Heiden, so würde freilich jene Verheißung die neutestamentlichen Zeiten gar nichts mehr angehen. Die neutestamentliche Gemeinde wäre eine ganz neue Generation, welche in Abraham, Isaak und Jakob gar nicht mehr ihre Väter anerkennte. Es gibt aber nach der constanten Lehre des A. und N. T. von Abraham an bis an's Ende der Tage nur Eine Gemeinde Gottes, nur Ein Haus unter zwei Haushaltungen. Kinder Abrahams, von der Voraussetzung geht schon Johannes der Täufer aus, müssen nothwendig auch die Glieder des N. B. seyn; sonst würde Gottes Bund und Verheißung zu nichte werden; aber so wie die fleischliche Abstammung von Abraham nicht vor der Gefahr sichert, aus seiner Nachkommenschaft ausgeschlossen zu werden, wie Ismael davon das erste Beispiel gab, und wie es schon im Pentateuch bei jedem schwereren Vergehen heißt: „diese Seele ist ausgerottet aus ihrem Volke," so kann auf der andern Seite Gott nach seiner unbeschränkten Freiheit dem Abraham an die Stelle seiner ungerathenen leiblichen Söhne Adoptiv-

söhne ohne Zahl geben, die mit ihm und mit Isaak und Jakob zu Tische liegen in dem Reiche Gottes, während die Söhne des Reiches herausgestoßen werden. — Nach diesen Bemerkungen über die Verheißung an die Patriarchen, kann die Angabe der historischen Beziehung unseres Ausspruches keine Schwierigkeit mehr machen. Er kann sich nicht auf die Mehrung der fleischlichen Nachkommen Abrahams als solcher beziehen, grade so wenig, wie die Verheißung eines Sohnes an Abraham durch die Geburt Ismaels erfüllt wurde, oder wie die Araber in irgend einer Beziehung zu der Verheißung der endlosen Zahl seiner Nachkommen stehen, die Isaak und Jakob ganz in demselben Umfange wiederholt wird, obgleich sie nicht Stammväter der Araber waren. Ungerathene Söhne sind kein Segen, kein Object der Verheißung, keine Söhne im vollkommenen Sinne. Sohn Abrahams ist jeder nur in dem Maaße, als er Sohn Gottes ist. Daher auch hier das „Söhne Israels" und das „Söhne des lebendigen Gottes" mit einander verbunden wird. Nicht als ob die leibliche Abstammung etwas ganz Gleichgültiges gewesen wäre. Die leiblichen Nachkommen der Patriarchen hatten das nächste Anrecht daran, im vollen Sinne ihre Söhne zu werden; ihnen wurden zunächst die Mittel dazu gewährt; ihrer war der Bund und die Verheißung und die Kindschaft, Röm. 9, 4. Aber alle diese äußeren Vorzüge halfen ihnen nichts, wenn sie dieselben ungenutzt liegen ließen. Dann stand die Verheißung an Abraham, dann stand auch unser Ausspruch zu ihnen in gar keiner Beziehung. Beide würden unerfüllt seyn, wenn ohne Bekehrung auch die Kinder Israel zu der zahlreichsten Nation auf der ganzen Erde angewachsen wären. Hieraus erhellt nun, daß unser Ausspruch seine volle Wahrheit erst in der Messianischen Zeit gefunden hat und zum Theil noch finden wird, wo die Familie der Patriarchen einen unendlichen Zuwachs erhielt und noch immer mehr erhalten wird, theils durch die Aufnahme

einer zahllosen Menge von Adoptivsöhnen, theils durch die Erhebung der Söhne in niederer Beziehung zu Söhnen in der höchsten. Nur als geringes Vorspiel kann betrachtet werden, was sich in der Zeit nach dem Babylonischen Exil begab, wo der Herr eine Schaar von Israeliten zur Theilnahme an der Rückkehr nach Palästina erweckte. Denn theils war diese Schaar zu klein, um dem unendlichen Umfange der Verheißung nur einigermaßen zu entsprechen, theils waren unter ihnen gewiß nur wenige, welche den Namen der Kinder Israel in dem vollesten Sinne verdienten. Daß der Name Israel, der höhere, auf das Verhältniß zu Gott bezügliche, hier emphatisch steht, erhellt besonders aus Vergleichung von V. 4, wo er den entarteten Kindern genommen, und mit dem Namen Jesreel vertauscht wird. — In der zweiten Hälfte des Verses ist zuerst die falsche Erklärung des בִּמְקוֹם אֲשֶׁר durch: anstatt daß (Grotius u. A.) zu beseitigen, welche aus unzeitiger Erinnerung an das Lat. entstanden, im Hebr. Sprachgebrauche keine Rechtfertigung hat. Die Worte können nur heißen (vgl. Levit. 4, 24. 33, Jerem. 22, 12, Ezech. 21, 35. Neh. 4, 14): an dem Orte, wo, eigentlich an dem Orte daß, die weitere Bezeichnung statt der engeren. Der stat. constr. erklärt sich daraus, daß der ganze folgende Satz vereint einen Nominalbegriff ausdrückt. s. v. a.: an dem Orte des ihnen Gesagtwerdens. Der Ort kann hier nun aber entweder derjenige seyn, wo das Volk zuerst den Namen Lo Ammi erhalten, Palästina, oder der Ort des Exils, wo es zuerst die volle Bedeutuung desselben empfunden; das Elend ein sermo realis Gottes. Für die letztere Beziehung (Jonath.: in loco quo abducti sunt inter gentes) entscheidet der folgende Vers, wo dem מָקוֹם das הָאָרֶץ, das Land des Exiles, entspricht. Absichtlich ist beide Male der als Präs. aufzufassende zweite Mod., יֵאָמֵר, gebraucht worden. Der Gegensatz springt durch die Nichtberücksichtigung der Zeitverschiedenheit um so deutlicher in

die Augen. — Durch das Volk und durch die Kinder Gottes wird eine und dieselbe Sache nach verschiednen Beziehungen bezeichnet. Volk Gottes waren die Israeliten, insofern er ihr König, Kinder Gottes, insofern er ihr Vater war, Vater zunächst nicht, wie im N. T. Joh. 1, 12. 13, in Bezug auf die geistige Zeugung, sondern in Bezug auf die innige Liebe, ähnlich der des Vaters zu dem Sohne, vgl. über den alttestamentlichen Begriff der Kindschaft Gottes, zu Ps. 2, 7. In dieser Beziehung wird manchmal ganz Israel als der Sohn Gottes personificirt; so z. B. Exod. 4, 22: „also sprich zu Pharao: mein Sohn, mein Erstgeborner ist Israel." Zuweilen werden auch die Israeliten Kinder oder Söhne Gottes genannt, z. B. Deut. 14, 1: „Söhne seyd ihr dem Herrn, eurem Gott," vgl. auch Deut. 32, 19, ohne daß deshalb jeder Einzelne den Namen Sohn Gottes führte, der also nie vorkommt, offenbar weil die Kindschaft unter dem A. B. nicht so sehr, wie unter dem N., auf dem persönlichen Verhältnisse des Einzelnen zu Gott beruht, als vielmehr der Einzelne an ihr nur als Glied des Ganzen Theil nimmt. Es findet aber von der Kindschaft im alttestamentlichen zu der Kindschaft im neutestamentlichen Sinne ein leichter Übergang statt. Die erstere kann in ihrer höchsten Vollendung gar nicht existiren ohne die letztere. Die Gemeinde kann nur dann im vollen Sinne als Kind Gottes betrachtet und behandelt, die ganze Fülle der Liebe Gottes kann ihr nur dann zugewandt werden, wenn ihre einzelnen Glieder aus Gott geboren worden; denn dies ist der einzige Weg zur Gottähnlichkeit, der Bedingung des Eintrittes in die Kindesrechte, zu gelangen. Hieraus erhellt, daß die υἱοϑεσία unter dem A. B. eine Realweissagung auf die Zeiten des N. B. war, hieraus auch, daß unser Ausspruch auf diese Zeiten seine Endbeziehung hat. Frühere Erfüllungen, namentlich bei der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil, sind nicht auszuschließen (die Idee umfaßt ja alles, worin sie sich auch nur im geringsten

Maaße realisirt), sie sind aber nur als geringes Vorspiel der eigentlichen Erfüllung zu betrachten, die erst dann eintritt, wenn die Wirklichkeit ganz mit der Idee zusammenfällt, so daß wir auch nicht bei den Anfängen der Messianischen Zeit stehen bleiben dürfen, sondern diese mit der letzten Vollendung zusammenfassen müssen. — Noch fragt sich, warum Gott hier als der lebendige bezeichnet werde. Offenbar um auf den Gegensatz des wahren Gottes gegen die todten Götzen aufmerksam zu machen, die, weil sie nicht leben, auch nicht lieben können, und also zu zeigen, was es auf sich habe, Kind eines solchen Gottes zu seyn. Ganz derselbe Gegensatz findet sich Deut. 32, 37 ff.: „wo sind nun ihre Götter, der Fels auf den sie vertrauten, die das Fett ihrer Schlachtopfer aßen, und den Wein ihrer Trankopfer tranken? Erheben mögen sie sich und euch helfen, es sey über euch eine Decke. Sehet jetzt, daß ich es bin, und nicht ist ein Gott neben mir. Ich tödte und ich mache lebendig, ich schlage und ich heile." Dieser Gegensatz dauert noch immer fort, die Welt hat nur ihre Götzen gewechselt. Sie sucht noch immer das Leben bei den Todten, von dem groben Götzen der Sünde an, bis zu dem feinen eines selbstgemachten, abstracten Gottes, werde er nun aus Begriffen oder aus Gefühlen bereitet. Mag sie es noch so sehr versuchen, diesen Götzen Leben einzublasen, mögen sie ein Scheinleben gewinnen, sie bleiben todt. Der wahre Gott dagegen ist und bleibt lebendig, so sehr sie auch ihn zu tödten suchen; er zeigt sich als den lebendigen, entweder indem er sie, falls sie in ihrer Unbußfertigkeit verharren, schlägt und tödtet, oder indem er sie, falls sie seine Kinder werden, heilt und lebendig macht. — Endlich sind noch die beiden Anführungen unserer Stelle im N. T. in's Auge zu fassen. Die eine, 1 Petr. 2, 10: οἱ ποτὲ οὐ λαὸς, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες, muß schon auffallen, da dieser Brief überwiegenden Gründen nach, vgl. Steiger S. 14 ff.,

nicht als allein an Judenchristen gerichtet betrachtet werden kann. Noch auffallender aber ist die zweite, Röm. 9, 25. 26: ὡς καὶ ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει: καλέσω τὸν οὐ λαόν μου, λαόν μου, καὶ τὴν οὐκ ἠγαπημένην, ἠγαπημένην. Καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐῤῥήθη αὐτοῖς· οὐ λαός μου ὑμεῖς, ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος. Hier wird aus unserer Stelle, auf die nicht etwa bloß angespielt, sondern, die gradezu citirt wird, gegen die Juden die Berufung der Heiden erwiesen. Wie kann nun aber ein Ausspruch, der nach dem ganzen Zusammenhang nur auf Israel gehen kann, gradezu auf die Heiden bezogen werden? Die Antwort ergibt sich, sobald wir die Weissagung auf ihren Grundgedanken zurückführen. Dieser ist kein anderer als der der göttlichen Barmherzigkeit, die durch Abfall und Untreue wohl an ihrer Äußerung verhindert, aber nimmer ausgetilgt werden kann, weil sie in Gottes Wesen beruht, vgl. Jerem. 31, 20: „Ist Ephraim mir ein theuerer Sohn, ein Kind der Freude? Denn so oft ich rede von ihm, muß ich sein noch gedenken. Darum brausen meine Eingeweide ihm, erbarmen will ich mich sein, spricht der Herr.“ So wie nun aber diese Wahrheit sich in der Wiederannahme der Kinder Israel zu Kindern Gottes realisirte, so auch in der Annahme der Heiden. Es ist hier durchaus nicht die Rede von einer bloßen Anwendung, sondern von einem eigentlichen Beweise. Weil Gott verheißen, die Kinder Israel wieder anzunehmen, so mußte er auch die Heiden annehmen. Sonst müßte ja jener göttliche Beschluß auf einer Willkür beruhen, die in Gott nicht gedacht werden kann. Sind auch die Heiden nicht so nahe, wie Israel, so muß er doch, eben weil er die näheren Ansprüche anerkennt, auch die entfernteren befriedigen. Diese Nothwendigkeit der Zurückführung auf den Grundgedanken zeigt sich nicht weniger, wie bei den Verheißungen, auch bei den Geboten. Wir führen nur ein Beispiel an, das besonders geeignet ist, unserm Falle zur Parallele

zu dienen. Es ist keinem Zweifel unterworfen, und nur Befangenheit hat es läugnen können, daß im Pentateuch unter dem Nächsten (Freunde) und dem Bruder durchgängig der Israelit zu verstehen ist. Im N. T. wird das Gebot der christlichen Bruderliebe gegeben. Paulus fügt nach Empfehlung der Wahrhaftigkeit hinzu: „dieweil ihr unter einander Glieder seyd," was sich nur auf diejenigen beziehen kann, die Christum zum gemeinsamen Haupte haben. Folgt nun etwa aus dieser Beschränkung etwas zum Nachtheil der allgemeinen Menschenliebe, der Pflichten gegen alle ohne Unterschied? Grade das Gegentheil. Weil der Israelit den Israeliten, weil der Christ den Christen lieben soll, so soll er auch alle Menschen mit Liebe umfassen. Begründet das besondere Verhältniß zu Gott, als dem gemeinsamen Erlöser, die besondere Liebe, so muß auch das allgemeine Verhältniß zu Gott, als dem Schöpfer und Erhalter, die allgemeine Liebe begründen, grade so wie aus dem Gebote, daß man Vater und Mutter ehren soll, mit Nothwendigkeit folgt, daß man auch Oheim und Tante, daß man König und Obrigkeit ehren muß. Diese allein richtige Behandlung der Gesetze und der Weissagungen läßt, consequent durchgeführt, Wasser aus dem Felsen fließen, und schafft Ströme in der Einöde.

V. 2. Und es sammeln sich die Kinder Juda und die Kinder Israel zumal und setzen sich Ein Haupt, und ziehen herauf aus dem Lande; denn groß ist der Tag Jesreel. Befremdend ist hier auf den ersten Anblick das: sie setzen sich Einen König. Nicht überhaupt die Vereinigung von Juda und Israel ist es ja, was der Prophet von der besseren Zukunft erwartet — eine verkehrte Union beider, etwa eine solche, bei der das Haus Juda auch Jehova, seinen Gott, und David, seinen König, daran gab, um nur mit Israel recht auf brüderlichem Fuße leben zu können, wäre nichts weniger als ein Fortschritt und Segen gewesen, — sondern eine

solche Union, deren Grundlage die Rückkehr Israels zu dem wahren Gott und zu dem Davidischen Königsstamm bildet. Dies erhellt deutlich aus C. 3, 5. Die Schwierigkeit hebt sich durch die Vergleichung der Stelle des Pentateuch, auf die der Prophet anzuspielen scheint: „setzen sollst du über dich einen König, den der Herr wird erwählen,“ Deut. 17, 15. Der Prophet hat diese Worte auch anderwärts, wie es scheint, vor Augen, wo er das bisherige entgegengesetzte Verfahren der Israeliten schildert, vgl. zu 3, 4. Aus ihnen geht hervor, daß die Wahl des Königes durch Gott, der dem Davidischen Königsstamme ewige Herrschaft verheißen hatte, und seine Wahl durch das Volk sich einander nicht ausschließen. Vielmehr, weil Gott den König erwählt hat, so erwählt ihn nun auch das Volk. Calvin: videtur quidem ad homines transferri, quod proprium est dei unius, nempe regem constituere, sed propheta hac voce fidei obsequium notavit, quia non satis est, Christum regem dari et praefici hominibus, nisi eum amplectantur pro rege et reverenter excipiant. Unde colligimus, dum credimus evangelio, quasi voluntariis suffragiis nos Christum in regem eligere. Daß in diesem Sinne der Prophet das Setzen eines Hauptes nehme, erhellt auch aus der im ganzen Verse deutlich zu Grunde liegenden Beziehung auf den Auszug aus Ägypten, der sich jetzt wiederholen soll. Darauf bezieht sich gleich das: „sie sammeln sich zumal.“ Dem Auszuge aus Ägypten ging die Versammlung des ganzen Volkes vorher. Die Erwähnung des Hauptes sieht auf Moses zurück. Bei diesem war aber die Wahl durch das Volk, ebenso wie später bei David, nur Anerkennung seines göttlichen Berufes. — Es fragt sich ferner, wie die Worte: „sie ziehen herauf aus dem Lande,“ zu verstehen sind. Hier kann es gar keinem Zweifel unterworfen seyn, daß durch das Land, das Land der Gefangenschaft bezeichnet werde. Die Worte nämlich sind entlehnt aus Exod. 1, 10,

wo Pharao sagt: „trifft uns ein Krieg, so sammeln auch sie sich zu unsern Hassern und kriegen wider uns, und ziehen herauf aus dem Lande, וְעָלוּ מִן הָאָרֶץ, und der Prophet erklärt sich selbst C. 2, 17, wo er diesen neuen Zug in das gelobte Land ausdrücklich mit dem früheren aus Ägypten vergleicht, „wie am Tage, da sie aus dem Lande Ägypten heraufzog," grade so, wie er die Wegführung anderwärts unter dem Bilde einer Wegführung nach Ägypten — Assyrien ein zweites Ägypten — beschreibt, vgl. 8, 13. „Jetzt wird er gedenken ihrer Sünden und bestrafen ihre Missethat; sie werden nach Ägypten zurückkehren," C. 9, 3: „sie werden nicht wohnen im Lande des Herrn und Ephraim kehret zurück nach Ägypten, vgl. über diese St. Beiträge 2 S. 67 ff. Dazu kommt, daß auch bei den übrigen Propheten die Heraufführung oder Befreiung aus Ägypten durchgängig den Schilderungen der zweiten großen Heraufführung zu Grunde liegt, ganz natürlich, da beide Begebenheiten in dem innersten Realnexus mit einander standen, beide aus demselben göttlichen Wesen hervorgingen, die erstere eine Realweissagung und ein Unterpfand der letztern war. Die Befreiung des Volkes Gottes aus Ägypten versiegelte seine Erwählung, und aus dieser ging die neue Befreiung mit Nothwendigkeit hervor, ein Verhältniß, welches sich auch bei den Individuen wiederholt, woraus es sich erklärt, wie in den Psalmen so durchgängig die Sänger aus den früheren Gnaden Gottes ihm und sich selbst erweisen, daß er auch jetzt helfen müsse. Es ist also keinesweges eine bloße äußere Ähnlichkeit, was die Propheten veranlaßt, immer auf die Befreiung aus Ägypten zurückzugehen, vgl. z. B. die der unsrigen ganz gleichartigen Stellen Mich. 2, 12. 13. Jerem. 23, 7. 8, grade so wenig wie das Passa eine bloße Gedächtnißfeier ist, die in der wahren Religion, welche einen lebendigen Gott hat, und somit nichts absolut Vergangenes kennt, gar nicht vorkommen kann. Die Erkl. von Ewald vom Hin-

ausziehen aus dem Lande zu weiteren Eroberungen, und von Simson von dem Hinaufziehen nach Jerusalem, reißen die drei nach dem Vorbilde der Geschichte der Vorzeit offenbar zusammengehörenden Momente auseinander, geben auch den Worten: „und sie ziehen heraus aus dem Lande," durch eigne Zuthat die nähere Bestimmtheit, die sie nur durch die Beziehung auf die Geschichte der Vorzeit erhalten können. Auf einen solchen Commentar weisen sie in ihrer Mehrdeutigkeit so gut wie ausdrücklich hin. — Der Artikel in הָאָרֶץ, das (bestimmte) Land, erklärt sich daraus, daß im Vorhergehenden von einer Wegführung in ein fremdes Land ja allerdings indirecte die Rede war. War Israel nicht mehr Gottes Volk, erfreute es sich nicht mehr seines Erbarmens, so wird dabei vorausgesetzt, daß es nicht in dem Lande bleiben konnte, was es nur als Volk Gottes erhalten und nur durch seine Barmherzigkeit bisher behalten hatte. Zunächst aber bezieht sich der Artikel auf den „Ort, wo ihnen gesagt worden," im vorigen Vers. — Daß mit den Kindern Israels auch die Kinder Judas sich sammeln und heraufziehen, setzt voraus, was der Prophet als zu seinem Zwecke nicht in unmittelbarer Beziehung stehend, nicht ausdrücklich gesagt hatte, daß auch die Judäer in's Exil weggeführt werden sollten, und ergänzt also C. 1, 7 indem es zeigt, daß das dort den Judäern verheißene Erbarmen nur relativ zu fassen ist. Solche Voraussetzungen zeigen recht, mit welcher Klarheit die Zukunft vor den Augen der Propheten lag*). — Was nun die historische Beziehung betrifft, so muß

*) Daß die Wegführung Judas, welche hier vorausgesetzt wird, eine totale und zukünftige ist, nicht wie Hofmann, Weiss. u. Erf. 1 S. 210 annimmt, eine partielle und bereits geschehene (Jo. 4, 2—8. Am. 1, 6. 9) erhellt aus der Analogie der Söhne Israels, aus der Hinweisung auf das Vorbild des Ägyptischen Zustandes, aus der Vgl. von C. 5, 5. 12. 12, 1—3, aus der Thatsache, daß die Wegführung schon in den B. Moses, dem ganzen Volke in Aussicht gestellt wird, vgl. z. B. Deut. 28, 36. 4, 26. 27, und daß die übrigen Propheten schon von den ältesten Zeiten an die klare Erkenntniß der auch Juda drohenden Catastrophe offenbaren, vgl. z. B. Amos 2, 4. 5.

zuvörderst bemerkt werden, daß, was hier über dieselbe ausgemacht wird, auch für alle Parallelstellen gelten muß, an denen, wie hier, eine künftige Wiedervereinigung Israels und Judas und eine gemeinschaftliche Rückkehr derselben in das gelobte Land angekündigt wird, vgl. z. B. Jer. 3, 18: „An jenem Tage wird ziehen das Haus Juda mit dem Hause Israel, und sie kommen zusammen aus dem Nordlande zu dem Lande, das ich ihren Vätern gegeben." C. 50, 4: „In jenen Tagen werden kommen die Kinder Israel, sie und die Kinder Juda zusammen, weinend werden kommen sie und den Herrn, ihren Gott, suchen." Jes. 11. Ez. 37, 19. 20. Hier denken nun mehrere Ausll., wie schon Theodoret, an die Rückkehr aus Babylon. Das Eine Haupt soll Serubabel seyn. Nun ist allerdings in jener Begebenheit ein schwacher Anfang der Erfüllung nicht zu verkennen. Aber wäre es damit aus gewesen, so würde Hoseas einem Schwärmer und Phantasten weit ähnlicher sehen, wie einem wahren Propheten des lebendigen Gottes. Der gleich sich darbietende Einwand, daß doch der größte Theil der 10 Stämme, und ein sehr bedeutender Theil der Judäer im Exil zurückblieb, ist noch bei weitem nicht der stärkste. Wären auch beide, Judäer und Israeliten, ganz vollständig zurückgekehrt, so würde doch in dieser Begebenheit nicht die eigentliche und Enderfüllung gesucht werden können. Nicht der erneuerte Besitz des Landes als solcher ist es, was der Prophet verheißt, vielmehr eine gewisse Art des Besitzens, ein Besitzen, bei dem das Land vollkommen das Land Gottes ist, der ganzen Fülle seiner Segnungen theilhaftig, und also ein würdiger Wohnort für das Volk Gottes und seine Kinder. Man kann in Canaan seyn, und zugleich in Baby-

---

Übrigens wird auch in Jes. 11, 11. 12 die Zurückführung Judas geweissagt, ohne daß eine ausdrückliche Ankündigung der Wegführung vorherging. Ähnlich in Am. 9, 11 die Herstellung der verfallenen Hütte Davids, ohne daß von ihrem Verfall ausdrücklich geredet worden.

lonien und Assyrien. Oder wäre wohl die Strafdrohung Gottes nicht an denjenigen eben so gut in Erfüllung gegangen, die etwa bei der Assyrischen und Babylonischen Wegführung in Kummer und Elend noch im Lande herumirrten, wie an den Weggeführten? Wären etwa die Juden, die jetzt noch im tiefsten Elende in Jerusalem wohnen, ein Beweis, daß der dem Volke angedrohte Verlust des gelobten Landes nicht vollkommen in Erfüllung gegangen? Freilich, für die Zeiten des A. B. standen der höhere Besitz und der niedere in gewisser Verbindung. Sobald das Volk nicht mehr Volk des Herrn war, verlor es mit dem ersteren, nachdem es vorher durch die Abnahme desselben vielfach gewarnt worden war, endlich auch den letzteren; sobald es den niederen Besitz wieder erhielt, was nur in dem Falle einer Umkehr geschehen konnte, erhielt es auch in gewissem Grade, je nachdem die Umkehr ernstlich und gründlich war, den höheren Besitz wieder. Ein Anfang der Erfüllung muß also immer in der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil angenommen werden. Aber eben nur ein schwacher Anfang. So wie die Bekehrung nur eine sehr oberflächliche war, so der Grad des höheren Besitzes nur ein sehr geringer. Sehr sparsam waren die Erweisungen der Gnade Gottes; der Zustand der neuen Colonie im Ganzen ein ärmlicher; nicht als freies Eigenthum besaß sie das Land, sondern nur unter fremder Botmäßigkeit. Was in der einen Beziehung das Ende, das war in anderer bei weitem vorwiegender die Fortsetzung des Exils. Nicht das wahre Canaan war es ja, was sie besaßen, so wenig wie den Geliebten noch hat, wer seinen Leichnam umschließt. Wo der Herr nicht ist mit seinen Gütern und Gaben, da kann nicht Canaan seyn; als Land der Gegenwart des Herrn war es allen Frommen so werth und theuer. — Aus dem Gesagten erhellt auch, daß wir hinsichtlich der historischen Beziehung gar nicht bei den Zeiten des A. B. stehen zu bleiben brauchen, und ebenso wenig von einer dereinst noch bevorstehenden Rückkehr

Israels nach Canaan zu träumen. Luthers Erklärung: ascendent ad coelestem patriam ex hac peregrinationis terra, ist zwar nicht dem Buchstaben, wohl aber der Sache nach vollkommen richtig. Nicht die Form des göttlichen Erbes ist es, was der Prophet vor Augen hat, sondern sein Wesen. Die Form ist unter dem N. B., wo die ganze Erde Canaan geworden ist, eine andere, das Wesen bleibt. An der Form hier zu kleben, ist eben so widersinnig, als wenn jemand, der um Christi willen Alles verlassen, mit ihm rechten wollte, daß er nicht dem Buchstaben seiner Verheißung gemäß, grade hundert Äcker, Brüder, Schwestern, Mütter u. s. w. wieder empfangen, Marc. 10, 30. Die Worte Gottes, die Geist und Leben sind, wollen mit Geist und Leben aufgefaßt werden. — Gesetzt, die Kinder Israel kehrten dereinst nach Canaan zurück, so würde dies mit unserer Weissagung nichts zu thun haben. Es wäre eine religiös indifferente Sache, könnte nicht zur Bewährung von Gottes Bundestreue dienen. Unter dem N. B. heißt es: und Canaan muß selbst im Norden um den Geliebten freudig blühen. Die drei Stationen: Ägypten, die Wüste, Canaan, bleiben ewig vorhanden, aber man geht von der einen zu der andern nur mit den Füßen des Geistes, nicht wie unter dem A. B. zugleich mit den Füßen des Leibes. Die falsch buchstäbliche Auslegung, die es nicht versteht, den Gedanken von seiner Einkleidung, das Wesentliche vom Zufälligen zu sondern, ist mit der allegorischen grade in dem Hauptpunkte, darin eins, daß sie statt auszulegen, einlegt. — Die Erfüllung unserer Weissagung ist also eine fortgehende, die nicht eher stille steht, bis der ganze Heilsplan Gottes vollendet ist. Sie begann zu Babel, sie schritt fort bei der Erscheinung Christi, den viele aus Juda und Israel sich zum Haupte, zum gemeinsamen Führer nach Canaan, setzten, sie realisirt sich noch täglich vor unsern Augen an jedem Israeliten, der ihrem Beispiele folgt, sie wird dereinst ihre Enderfüllung erreichen, in dem letzten und

größten Erweise der Bundestreue Gottes gegen Israel, der glücklicherweise durch das N. T. ebenso verbürgt ist, wie durch das A. — Die letzten Worte des Verses sind der Sache nach schon zu V. 1. erläutert worden. Der Name Jesreel steht hier in Bezug auf seine appell. Bedeutung. Israel erscheint hier (vgl. V. 25, der als Commentar und zur Zurückweisung der abweichenden Auffassungen dient) als ein Same, der von Gott in fruchtbares Land gesät, zu einer reichen Saat aufschießen wird. Etwas anders gewandt ist das Bild Jerem. 31, 27. Ez. 36, 9, wo das Haus Israels und das Haus Judas als der Acker erscheinen, welcher von Gott besät wird. Analog ist auch Ps. 72, 16: „hervorblühen werden sie aus der Stadt, wie das Gras der Erde.“ Das כִּי erklärt sich daraus, daß das Säen, welches nur im Lande des Herrn geschehen kann, vgl. V. 25, das Heraufziehen aus dem Lande der Gefangenschaft voraussetzt. Ist nun der Tag des Säens groß, wird er von Gott hoch und wichtig gehalten, so muß ja auch die Bedingung des Säens, das Heraufführen, nothwendig erfolgen.

V. 3. Saget zu euren Brüdern: mein Volk! und zu euren Schwestern: Begnadigte! Das: mein Volk, ist concis gesagt f. ihr, welche der Herr: mein Volk, genannt hat. Die Erwähnung der Brüder und Schwestern erklärt sich aus der Beziehung auf die männliche und weibliche Familie des Propheten. Das: saget, ist der Sache nach f. v. a.: dann werdet ihr sagen können. Der Prophet sieht das begnadigte Volk des Herrn vor sich, und fordert seine Mitglieder auf, sich froh einander mit dem neuen Namen zu begrüßen, der ihnen von Gott ertheilt worden. Dies der einfache Sinn des Verses, der durch eine Menge gezwungener Deutungen verdunkelt worden.

V. 4—25.

„Das bedeutende Paar — bemerkt Rückert — verschwindet im bedeuteten; Israel selbst erscheint als das buhlerische Weib". Dies ist der einzige wesentliche Unterschied dieses Abschnittes vom vorigen, weniger groß dadurch, daß auch dort schon im letzten Theile die symbolische Handlung in bloßes Bild überging. Sonst enthält auch dieser Abschnitt den Wechsel von Bestrafung und Drohung, und von Verheißung, welche letztere mit V. 16 beginnt. Züge des Bildes, welche im vorigen weniger beachtet, hier besonders ausgemalt werden, sind der ungetreuen Gattin Verstoßung und ihre stufenweise Wiederannahme. Calvin: Deus postquam ostendit hominibus peccata, adjungit aliquam consolationem et temperat asperitatem, ne scil. despondeant animos. Postea rursum revertitur ad minas, et hoc facit necessario, quia etiamsi homines territi fuerint metu poenae, non tamen in solidum resipiscunt. Manger: Novo veluti cum impetu ad idem argumentum uberius exponendum a tristioribus initio iterum ducto repente revertitur.

V. 4. **Streitet mit eurer Mutter, streitet, denn sie ist nicht mein Weib und ich nicht ihr Mann, und wegthue sie ihre Hurerei von ihrem Angesicht und ihren Ehebruch von ihren Brüsten.** Calvin meint: es finde hier ein Gegensatz statt gegen das Streiten mit Gott, dem die Israeliten die Schuld ihres Unglückes beimaßen; nicht gegen mich streitet, sondern vielmehr gegen eure Mutter, die durch ihren Ehebruch gerechte Strafe über sich und euch herbeigerufen. Allein diese Auffassung ist unzulässig, da sie von der falschen Voraussetzung ausgeht, daß die Ehescheidung als äußerlich schon geschehen zu betrachten sey, während das Streiten hier deutlich als ein solches erscheint, wodurch die Ehescheidung noch abgewandt wer-

den soll. Das: streitet mit eurer Mutter, ist vielmehr s. v. a. es ist hohe Zeit, daß ihr sie zur Rede stellt, wenn ihr nicht sammt ihr zu Grunde gehen wollt. Daraus darf man nicht etwa auf eine bessere sittliche Beschaffenheit der Kinder als der Mutter schließen; der Prophet will nur, von ihrer sittlichen Beschaffenheit absehend, sagen, daß ihr Interesse erfordern würde, dies zu thun. Er könnte, wenn er nicht grade das Bild des Ehebruches durchführen wollte, auch die Mutter auffordern, gegen die Kinder zu streiten, wie es Jes. 50, 1. heißt: „Siehe, um eurer Missethaten willen seyd ihr verkauft, und um eurer Frevel willen ist eure Mutter entlassen worden". Auf die Sache gesehen, ist ja die Mutter nicht außer den Kindern vorhanden. Vitringa: Unus idemque populus appellatur mater, quando complexe sumitur, et liberi, respectu singulorum, qui ex populo nascuntur. Populus enim ex populo nascitur. Ita enim est, in omni populo censetur quid esse radicale, quod substantiam et hypostasin ejus facit, cujus respectu populus civium suorum mater dicitur. Ebenso wenig darf man aus dieser Aufforderung schließen, daß eine Besserung und eine Abwendung des drohenden Strafgerichts noch zu hoffen. Dagegen spricht das Folgende, wo das Weib als unverbesserlich und ihre Verstoßung als unabwendbar erscheint. Vielmehr ist der Grundgedanke nur die Nothwendigkeit der Besserung, wenn die drohenden Strafgerichte noch abgewandt werden sollen. Daß diese Nothwendigkeit nicht zur Wirklichkeit werden würde, sah der Prophet voraus. Deßhalb redet er im Folgenden unbedingt. Daraus schließe man aber nicht, daß dann seine Ermahnungen und Drohungen ganz vergeblich seyn würden. War auch vom Volke keine Besserung zu erwarten, so konnten doch Einzelne sich bekehren. Zugleich war es für die Zukunft von großer Wichtigkeit, daß dem ganzen Volke vor dem Einbrechen des Elendes die richtige Ansicht über dasselbe eröffnet wurde. Es ist viel werth, daß jemand, wenn

er geschlagen wird, wisse, warum er geschlagen wird. Bei einem Missethäter scheint die Unterweisung, die er in den Lehren des Christenthums in seiner Jugend erhalten, oft in einer langen Reihe von Jahren ganz vergeblich gewesen zu seyn. Nachher aber, wenn die Strafe sein Herz erweicht hat, trägt sie noch ihre Frucht. — In den Worten: denn sie ist nicht mein Weib, und ich nicht ihr Mann, wird der Grund der Ermahnung angegeben. Man darf schon deßhalb diese Worte nicht auf die äußere Auflösung des Ehebundes beziehen, auf die Strafe des Weibes. Sie bezeichnen vielmehr die sittliche Auflösung des Ehebundes, die Schuld des Weibes, s. v. a. unsere Ehe ist de facto aufgehoben. Auf diese factische Auflösung folgt aber bei der geistigen Ehe später oder früher, je nach dem größeren oder geringeren Maaße der Langmuth Gottes, immer die rechtliche. Ohne Bild: wo die Sünde ist, da stellt sich immer die Strafe ein. Gott duldet an den Seinen manche Schwäche; wo aber das Verhältniß zu ihm in seinem innersten Wesen durch sie aufgelöst wird, da hebt auch er es auf. Das παρεκτὸς λόγου πορνείας gilt auch für die geistige Ehe. Dem leiblichen Ehebruche gleich steht hier die Hingabe der Grundrichtung des Wesens an etwas, das nicht Gott ist. So zeigt sich also deutlich die Verbindung des streitet und des denn. — Die letzten Worte des Verses wollen viele Ausll. mit ריבו verbinden, indem sie den mit כי beginnenden Satz als Zwischensatz betrachten: Streitet mit euerer Mutter, daß sie entferne. Die Worte sind aber vielmehr als dem ersten Gliede parallel zu betrachten. Das: streitet u. s. w., ist ja s. v. a., suchet eure Mutter auf einen besseren Weg zu bringen, oder, eure Mutter bessere sich. Das Verbrechen wird zuerst als Hurerei, dann als Ehebruch bezeichnet. Wie beide sich zu einander verhalten, das zeigt sich deutlich Cap. 1, 2., wo der Begriff des Ehebruchs umschrieben wird durch: huren von Jehovah weg. Die Hurerei bezeichnet das genus, die fleischlichen Verbrechen

überhaupt, der Ehebruch die species, ein fleischliches Verbrechen, wobei die heiligen Rechte eines Andern zugleich verletzt werden. Auf das Geistige übertragen, fällt unter den Begriff der Hurerei vorzugsweise die Verweltlichung derer, zu welchen Gott in kein näheres Verhältniß getreten, unter den Begriff des Ehebruches die Verweltlichung der Individuen und der Gemeinschaften, mit denen Gott eine geistige Ehe geschlossen, und deren Abfall deßhalb weit strafbarer ist. Von Hurerei redet der Prophet auch bei den Kindern Israel zuerst, indem er von dem erschwerenden Umstande absieht. — Die Frage, warum hier die Hurerei dem Angesichte, der Ehebruch den Brüsten beigelegt werde, beantwortet treffend Manger: nec morari quenquam debet, quod ipsi vultui et uberibus adulteria tribui videat; dignitatem enimvero habet haec brevitas, ad oculum quasi demonstrans, mulierem toto habitu libidini addictam atque ad eam excitandam et exercendam unice compositam. Solutae nimirum lasciviae feminis solet suus vultus esse, qualis ille ap. Horat. l. 1. od. 19.

urit grata protervitas
et vultus nimium lubricus aspici.

ubera Israelis pressa in Aegypto, Ez. 23, 3. Daß grade Gesicht und Brüste genannt werden, erklärt man besser als aus dem von Schmid angegebenen Grunde (non pergit scriptura ad pejores et crassiores fornicationum actus, ut pudori parcat), der mit der Weise der Schrift in dieser Beziehung gar wenig übereinstimmt — man vgl. nur Ez. 16. und 23., und hier gleich unten V. 12. — daraus, daß hier diejenigen Theile genannt werden sollen, an denen sich das buhlerische Wesen öffentlich kund gibt, so daß also der höchste Grad der Unverschämtheit bezeichnet wird. Diese zeigt, daß gar keine Zweiheit, kein Kampf des besseren Principes gegen das schlechte mehr vorhanden ist. Einer solchen frechen Hure gleicht, wer ohne Schaam und

Scheu seine Verweltlichung zur Schau trägt. So schon Calvin: non dubium autem est, quin propheta hic exprimat impudentiam populi, quia jam sic obduruerant ad dei contemtum, ad impias superstitiones, ad omne genus scelerum, ut similes essent meretricibus, quae non occultant suam turpitudinem, sed palam se prostituunt, imo volunt exstare signa foeditatis suae tam in oculis suis, quam in toto corpore.

V. 5. Daß ich nicht sie ausziehe nackt und sie hinstelle wie am Tage ihrer Geburt, und sie setze gleich der Wüste und sie mache gleich dürrem Lande und sie tödte durch Durst. Bei der Ehe, von der hier die Rede ist, fand der specielle Umstand statt, daß der Mann das Weib erst aus dem kläglichsten und elendesten Zustand erlöste, ehe er sich mit ihr verband, also schon ehe er ihr Gemahl war, ihr Wohlthäter wurde, vgl. C. 3, 2, wo der Herr das Weib aus der Sclaverei loskauft, Ez. 16, 4, wo das Volk als ein ausgesetztes, nacktes, mit Unrath bedecktes Kind erscheint, dessen der Herr sich annimmt, es mit kostbaren Kleidern und herrlichem Schmucke versieht, und sich zur Gemahlin bestimmt. Während der Ehe setzte der Mann seine Freigebigkeit gegen das Weib fort. Jetzt sollen die Gaben, die ihr alle nur in Bezug auf die zu schließende oder schon geschlossene Ehe ertheilt worden, aufhören, weil das Eheband durch ihre Schuld zerrissen worden. Sie kehrt nun zurück in den Zustand tiefsten Elendes, in dem sie sich vor ihrer Verbindung mit dem Herrn befunden. — Angespielt wird auf dasjenige, was bei der niederen Ehe der Mann der Frau zu geben verpflichtet war, Kleidung und Nahrung, vgl. Jes. 4, 1. Entzieht Gott seine Gaben, so ist die Folge unendlich furchtbarer, weil er, ganz anders wie der irdische Mann, Alles in Besitz hat; gibt er nicht zu trinken, so tödtet er auch durch Durst. Wird diese nur in der Person des Mannes begründete Schärfung der Strafe beachtet, so zeigt sich leicht, daß nur die Beziehung auf

die mit der Ehescheidung verbundene Entziehung der ehelichen Gaben zu Grunde liegt, nicht wie mehrere, z. B. Manger, annehmen, auf eine vorgeblich damals gangbare Strafe des Ehebruchs, ut vestibus spoliatae, ludibrioque publico expositae fame et siti enecarentur. — Die ewige und allgemeine Wahrheit, die in unserm Verse in specieller Beziehung auf Israel ausgesprochen wird, ist die, daß alle Gaben Gottes den Individuen und ganzen Völkern nur ertheilt werden, entweder um zur Lebensgemeinschaft mit ihm hinzuleiten, oder als Folge der schon bestehenden, wie der Herr sagt, daß dem, welcher mit Erfolg nach dem Reiche Gottes getrachtet, alles Andere von selbst zufallen werde. Wird diese Bestimmung der Gaben Gottes übersehen, werden sie nicht als Gaben Gottes empfangen und genossen, weigert man sich der geistigen Ehe oder bricht die geschlossene, so werden über kurz oder lang die Gaben entzogen. — Das nackt schließt eigentlich einen ganzen Satz in sich, exspoliabo eam, ut nuda fiat. Das הִצִּיג, hinstellen, hat den Nebenbegriff der öffentlichen Bloßstellung, vgl. Hiob 17, 6. Man muß eig. übersetzen: wie der Tag ihrer Geburt, und annehmen, daß hier einer der häufigen Fälle statt findet, wo die Vergleichung bloß angedeutet, nicht ausgeführt wird, vgl. z. B. das: wie der Tag Midians, Jes. 9, 3, das: ihr Herz freut sich wie Wein, Sach. 10, 7. Das tertium compar. zwischen dem Geburtstage und dem künftigen Zustande ist nur die gänzliche Nacktheit, vgl. Hi. 1, 21. Zugleich an den Schmutz u. s. w. zu denken, liegt schon ferner. Der Prophet hätte dies irgend andeuten müssen. Die beiden Theile der ersten Vershälfte entsprechen sich grade so, wie die drei der zweiten. In der ersten die Entziehung der Kleidung, die Nacktheit, in der zweiten die Entziehung der Nahrung, Hunger und Durst. Es fragt sich, ob die Erwähnung des Geburtstages hier bloß dem Bilde angehört, bloße Bezeichnung der gänzlichen Nacktheit ist, weil der Mensch nicht nackter ist, als wenn er auf

die Welt kommt, oder ob es so weit sächlich zu nehmen, daß man unter dem Geburtstage den Zustand des Volkes in Ägypten versteht, in den es jetzt zurückgeführt werden soll. Für diese letztere Beziehung spricht nicht bloß die Vergleichung der Parallelstelle des Ezechiel, sondern noch mehr der rein sachliche Charakter der ganzen Schilderung. Israel wird in diesem Abschnitte nicht mit einem Weibe verglichen, so daß Bild und Sache neben einander ständen, sondern es erscheint als das Weib selbst. Dann legt auch V. 17 diese Deutung nahe. — Die Worte: ich mache sie wie die Wüste u. s. w., die Hitzig u. A. fälschlich statt auf das Volk auf das Land beziehen, werden treffend von Manger erläutert: statum depingit horridum et desperatum, ubi omnia desint ad vitam sustentandam necessaria, et siti sit pereundum, qualis est deserti prorsus inculti et solis ardore exusti. Der Vergleich erscheint um so passender durch die Bemerkung, daß Wüste und Einöde hier personificirt werden und als hungrig und durstig erscheinen. Dies war zu dichterisch für mehrere prosaische Ausll. Sie wollen daher nach dem כ beide Male ein ב ergänzen, wie in der Wüste u. s. w., s. v. a., ich versetze sie in den Zustand, in dem sie sich früher in der Wüste befand. Daß nun eine solche Ergänzung des ב unstatthaft ist, versteht sich von selbst. Wollte man dieser Auffassung folgen, so müßte man vielmehr annehmen, daß auch hier ein bloß angedeuteter Vergleich stattfinde, wie die Wüste, s., wie sie sich in der Wüste befunden. Aber auch dann bleibt aus anderem Grunde die Erklärung unzulässig. Der bevorstehende Zustand des Volkes entsprach gar nicht dem in der Wüste. Dieser, bei dem sich die natürliche Beschaffenheit der Wüste nicht rein darstellte — das Volk des Herrn erhielt Brot vom Himmel und Wasser aus dem Felsen — hat vielmehr sein Gegenbild in einem solchen, der erst auf die Strafe folgt, vgl. V. 16. Daß unter der Wüste speciell an die Arabische Wüste zu denken sey, die Wüste κατ᾽ ἐξοχήν, zeigt freilich der

Artikel. Daß diese aber nur als eine besonders öde in Betracht kommt, nicht als der frühere Aufenthaltsort der Israeliten, zeigt das folgende: in dürrem Lande, ohne Art., nicht, wie man sonst erwarten müßte, in dem dürren Lande. Parallel ist übrigens die Drohung Deut 28, 48: „und du dienest deinem Feinde, den der Herr auf dich senden wird, in Hunger und Durst und in Nacktheit und großem Mangel“.

V. 6. Und ihrer Kinder werde ich mich nicht erbarmen; denn Kinder der Hurerei sind sie. Daß die Kinder wegen ihres Ursprunges, vgl. zu 1, 2, nicht wegen ihrer Sitten verstoßen werden sollen (Mich.: qui matris adulterae animum et mores sequuntur, ut vipera viperam parit et mali corvi malum est ovum) geht hervor aus V. 7. Den Grund der Verstoßung bildet, daß sie Kinder der Hurerei sind, und daß sie dies seyen, wird dort daraus erwiesen, daß ihre Mutter hure, vgl. auch C. 5, 7: „am Herrn sind sie treulos geworden; denn fremde Kinder haben sie geboren“. Auf die Sache gesehen, fallen freilich der sündige Ursprung und das sündige Wesen zusammen.

V. 7. Denn gehuret hat ihre Mutter, zu Schanden geworden ist ihre Gebärerin, denn gesprochen hat sie: ich will nachgehen meinen Buhlen, den Gebern meines Brotes und meines Wassers, meiner Wolle und meines Flachses, meines Öls und meiner Getränke. Das הוֹבִישָׁה wird auf doppelte Weise erklärt. Die gewöhnliche Erklärung ist die, sie hat Schande getrieben, sich schändlich aufgeführt. Andere dagegen: sie ist zu Schanden geworden; so Manger, welcher bemerkt, dies Wort sey stärker, wie das זָנָה, nicht bloß Anklage schimpflicher Hurerei, sed eam criminis hujus etiam convictam et quasi in flagranti delicto deprehensam esse, ut quamvis frons ei dudum perierit, negare illud amplius non possit, sed confusa et perplexa haerere debeat. Diese letztere Erklärung ist vorzuziehen. Denn 1. das הוֹבִישׁ

kommt in der bei der ersteren angen. Bed. nie vor. Winer begnügt sich mit Anführung unserer Stelle; Gesen. beruft sich außerdem auf Prov. 10, 5. Aber בֵּן מֵבִישׁ ist dort offenbar ein Sohn, der seinen Eltern Schande macht — C. 29, 15 ist das אִמּוֹ hinzugesetzt — oder auch sie beschämt, ihre Hoffnungen täuscht. Dagegen ist die Bedeutung, zu Schanden werden, de re pudenda convinci, ganz gesichert, vgl. z. B. Jerem. 2, 26: „wie die Schande eines Diebes, wenn er gefunden wird, also wird zu Schanden das Haus Israel". Jerem. 6, 15: „Sie werden zu Schanden, denn Gräuel haben sie gethan, schämten sich nicht, kannten keine Beschämung" 8, 9. An allen diesen Stellen bezeichnet das הוֹבִישׁ die gezwungene Beschämung, welche über den Schamlosen ergeht. 2. Die Bedeutung schändlich handeln, leidet keine gesetzmäßige Ableitung. Gesen. beruft sich auf Analogien, wie הֵיטִיב, הֵרַע, allein diese würden nur dann passend seyn, wenn das K. בוֹשׁ schändlich seyn, bedeutete, während es nur heißt sich schämen. Von בוֹשׁ abgeleitet, kann das Verb. nur heißen beschämen, wie es z. B. 2 Sam. 19, 6 vorkommt. Wohl aber läßt sich die Bedeutung, zu Schanden werden, rechtfertigen. Da das Hiph. nicht intransitiv seyn kann, so muß es in dieser Bedeutung als abgeleitet von בֹּשֶׁת betrachtet werden, pudorem, ignominiam contraxit, wofür auch Jerem. 2, 26 spricht. Die Buhlen sind die Götzen, vgl. zu Sach. 13, 6. Das כִּי begründet den Satz, daß die Gebärerin gehuret hat und zu Schanden geworden ist, durch weitere Auseinandersetzung des Verbrechens und seiner Genesis. Denselben Wahn, der hier als Ursache des geistigen Ehebruches erscheint, finden wir auch als solche Jerem. 44, 17. 18. Das Volk (die Vertriebenen in Ägypten) antwortet dort Jeremias, der sie warnt, sich nicht durch Götzendienst zu versündigen, weil dieser ihr ganzes jetziges Elend herbeigeführt, und größeres noch bevorstehe, es wolle fortfahren, der Königin des Himmels zu

räuchern und Trankopfer darzubringen, wie sie und ihre Vorfahren früher im Vaterlande gethan: „denn seit wir aufgehört haben, dies zu thun, hatten wir Mangel an Allem und wurden aufgerieben durch Hunger und Schwert". In Beziehung auf diesen Wahn steht auch der Gegensatz der Quelle lebendigen Wassers und der löcherichten Cisternen, die kein Wasser haben, bei Jerem. 2, 13. Was nun aber Ursache der groben, das ist Folge der feinen Hurerei. Der innere Abfall muß schon geschehen seyn, wenn man spricht, wie das Weib in unserm Verse. So lange der Mensch treulich in der Lebensgemeinschaft mit Gott beharrt, erblickt er durch das Auge des Glaubens die Hand in den Wolken, aus der er Alles empfängt, die ihn leitet, von der Alles abhängt, auch das scheinbar Selbstständigste, Kräftigste. Sobald er durch den Unglauben aus der Gemeinschaft mit Gott herausgetreten, und ihm der Himmel verschlossen ist, läßt er seinen Blick über das sichtbar Erscheinende umherschweifen, sucht in ihm Alles auf, was selbstständige und überlegene Kraft zu offenbaren scheint, und macht dies zum Gegenstande seiner Liebesbeweise und Gunstbewerbungen, zu seinem Gotte. Bei diesem Umhersuchen nun mußten die Israeliten vorzugsweise an die Götzen gerathen. Denn sie sahen die umwohnenden Völker reich und mächtig, und diese leiteten ihre Macht und ihren Reichthum selbst von den Götzen ab. Ihnen legten auch sie nun die Gaben bei, die sie bisher empfangen, um so lieber, da sie ihren Gegenforderungen leichter genügen konnten, wie denen des wahren Gottes, der grade das verlangt, und nichts anderes, was am schwersten zu geben ist, das Herz, da sie, fest entschlossen dies nicht zu geben, tief fühlten, daß sie von ihm nichts Gutes zu gewarten hatten, da sie, was er ihnen noch gelassen, nur als Gabe unverdienten Erbarmens betrachten konnten, bestimmt, sie zur Buße zu leiten, wovor der natürliche Mensch zurückschaudert, der immer im Verhältniß zu Gott von Verdienen träumt. Was wir nun an ihnen

wahrnehmen, das wiederholt sich noch täglich. Man setze nur an die Stelle der Götzen den abstracten (rationalistischen und deistischen) Gott, die eigne oder fremde menschliche Kraft u. s. w., so wird sich zeigen, daß das: ich will nachgehen meinen Buhlen, die mein Brot geben u. s. w., noch jetzt der Wahlspruch der Welt ist. — Brot und Wasser, Bezeichnung des nothdürftigen Lebensunterhaltes, Öl und (starke) Getränke, Bezeichnung dessen, was mehr zum Wohlleben dient. Mein Brot u. s. w., zärtliche Bezeichnung, darauf hinweisend, daß sie dies für das Nothwendigste, vor allem Anzustrebende hält.

V. 8. **Darum siehe, ich verzäune deinen Weg mit Dornen, und ich maure ihre Mauer, und ihre Pfade wird sie nicht finden.** Zuerst wird das abtrünnige Weib angeredet, deinen Weg, dann aber zur dritten Person übergegangen, ihre Mauer, ihre Pfade. Das Weib soll nicht etwa auf doppelte Weise eingeschlossen werden, zuerst durch ein Geflecht von Dornen und dann durch eine Mauer, sondern dieselbe Sache wird hier, wie auch in Jes. 5, 5, durch ein doppeltes Bild bezeichnet. Zuerst wird die Einsperrung allein ausgesprochen, dann wird sie in Verbindung gesetzt mit der Wirkung, die dadurch hervorgebracht werden soll: und weil sie eingemauert ist, kann sie ihre Pfade nicht finden. Ich maure ihre Mauer ist s. v. a. ich maure ihr eine Mauer. Die Worte des Mannes in unserm Verse stehen in deutlichem Gegensatze gegen die Worte des Weibes V. 7. Schmid: poena quaedam talionis est, illa dixit: ibo ad amasios meos; at deus minatur contra, se obsepturum viam, ut abire nequeat. Das הִנְנִי bezeichnet das Unerwartete des Erfolges. Das Weib glaubt ganz sicher und sorglos ihr Vorhaben ausführen zu können; der Gedanke an ihren Mann, der sie bisher, aus Schwäche meint sie, ruhig ihre Wege gehen lassen, kommt ihr gar nicht bei; da sieht sie sich auf einmal fest umschlossen und ummauert. — Es kann keinem Zweifel unter-

worfen seyn, daß durch die Umzäunung und Ummauerung schwere Leiden bezeichnet werden, wodurch das Volk eingeengt, in die Klemme gebracht, an jeder freien Bewegung gehindert wird. Denn die Leiden erscheinen durchgängig als das Specificum gegen den Abfall Israels von seinem Gotte, vgl. z. B. Deut. 4, 30: „in der Noth dir und wenn dich treffen alle diese Dinge, so kehrest du am Ende der Tage zurück zu dem Herrn deinem Gott, und hörest auf seine Stimme", Hos. 5, 15: „gehen will ich und zurückkehren an meinen Ort bis sie schuldig werden, in der Noth ihnen werden sie mich suchen". Und das Bild der Einschließung hat auch anderwärts unläugbar die Bed. der Verhängung der Leiden. So in Hi. 3, 23; „dem Manne, dessen Weg verborgen ist und den Gott rings umzäumet hat", 19, 8: „meinen Weg hat er ummauert und ich kann nicht überschreiten und auf meine Pfade legt er Dunkel", Klagel. 3, 7: „er hat um mich gemauert und ich kann nicht ausgehen, er hat schwer gemacht meine Fessel", vgl. V. 9. Ps. 88, 9. — Die Ummaurung hat den Zweck, von den Buhlen abzuschneiden, die Verhängung schweren Leidens soll dem abgöttischen Wesen ein Ende machen. Das: deinen Weg, sieht deutlich zurück auf das: ich will gehen hinter meinen Buhlen, in V. 7, und unter ihren Pfaden, die sie nicht finden kann, ist zwar überhaupt ihr ganzes bisheriges Treiben zu verstehen, vorzugsweise aber, nach dem Zusammenhange mit V. 7 ihr bisheriger Verkehr mit den Götzen. Es fragt sich aber, in wiefern das Mittel geeignet ist, den Zweck zu erreichen. An ein äußeres Hinderniß kann nicht gedacht werden. Äußerlich hatten die Israeliten ja im Exil, mitten unter abgöttischen Völkern, noch mehr Veranlassung zum Götzendienste, wie im Vaterlande. Es kann also nur an ein inneres Hinderniß gedacht werden. Da kann nun aber nur an die absolute Unfähigkeit der Götzen gedacht werden, dem Volke in seinem Leiden Trost und Hülfe zu gewähren. Hat sich diese erst durch die Erfahrung kundgegeben, so

wird man an ihnen irre und sucht die Hülfe, wo sie alleine zu finden ist. Es wird schon in Deut. 32 ausgeführt, wie das Elend die Nichtigkeit der falschen Götter offenbart und zeigt, daß der Herr allein Gott ist, vgl. bes. V. 36 ff. Jeremias sagt in C. 2, 28: „Und wo sind deine Götter, die du dir gemacht hast? Sie mögen aufstehen und dir helfen zur Zeit des Unglückes". Was die Götzen nicht wenden können, das können sie auch nicht gesendet haben, und ist das Leiden vom Herrn gesandt, so ist es natürlich, bei ihm auch die Hülfe zu suchen, vgl. Cap. 6, 1: „kommt und laßt uns zurückkehren zum Herrn, denn er zerriß und er heilet uns, er schlägt und er verbindet uns".

V. 9. Und sie jagt nach ihren Buhlen und wird nicht erreichen, und suchet sie und wird nicht finden. Da spricht sie: gehen will ich und zurückkehren zu meinem ersten Manne; denn besser war mir damals, denn jetzt. Das רִדֵּף hat in Pi. nicht transit. sondern intensive Bedeutung. Calvin: in persequendi verbo notatur vesanus fervor, quemadmodum videmus, idololatras similes esse phreneticis. Ostendit tam penitus haerere pervicaciam in cordibus ipsorum, ut non statim redituri sint ad sanam mentem. Die Bedrängniß steigert Anfangs den Eifer in dem Götzendienste, vgl. Jerem. 44, 17. Man bietet alles auf, die Götzen zur Hülfe geneigt zu machen. Wenn dann aber die Hülfe dennoch ausbleibt, und wie könnte sie anders als ausbleiben, da diejenigen, bei welchen sie gesucht wird, Elilim, Nichtse sind, so tritt nach und nach ein Zustand der Besinnung ein; sie erkennen die Nichtigkeit ihrer Götzen und kehren zu dem wahren Gotte zurück. Diese Abkehr und diese Rückkehr wird auf bewegliche Weise von unserem Propheten auch C. 14. V. 2—4 geschildert. Das: ich will gehen und zurückkehren zu meinem ersten Manne, bildet einen schönen Gegensatz gegen das: ich will nachgehen meinen Buhlen, in V. 7. Diese Angabe des Erfolges zeigt, daß Gottes Barm-

herzigkeit grade da am stärksten wirksam ist, wo sie ganz und gar geschwunden zu seyn, und wo seine strafende Gerechtigkeit, die auch ja nicht auszuschließen ist — es gibt kein Leiden, welches nicht zugleich von ihr ausginge, keine Strafe, die bloß um der Besserung willen verhängt würde — allein zu handeln scheint.

V. 10. Und sie, sie weiß nicht, daß ich ihr gegeben habe das Korn und den Most und das Öl, und Silber habe ich ihr gemehret, und Gold, das auf den Baal sie wandten. Der Prophet kehrt hier, einen neuen Ansatz nehmend, zur Beschreibung der Schuld und Strafe zurück, und führt erst von V. 16 an weiter aus, was er in V. 9 in Bezug auf die Bekehrung und Begnadigung angedeutet hatte. Das: sie spricht, dort, gehört also in eine spätere Zeit, wie das: sie weiß nicht, hier. Die hier aufgezählten Güter waren für Israel in einem ganz besondern Sinne Geschenk Gottes. Er gewährte sie der Gemeinde als ihr Bundesgott, als ihr Gemahl. So werden sie schon im Pent. angekündigt, vgl. z. B. Deut. 7, 13: „und er liebet dich und mehret dich und segnet deine Leibesfrucht und deine Landesfrucht, dein Getreide und deinen Most und dein Öl." 11, 14: „und ich gebe den Regen des Landes zu seiner Zeit, und du sammelst dein Getreide, deinen Most und dein Öl." Daß Hoseas die drei Gegenstände grade in derselben Folge aufführt, wie sie in jenen beiden Stellen vorkommen, ist wohl nicht zufällig. Die Anerkennung, daß sie diese Gaben Gottes aus seiner besondern Vorsehung, aus dem Bundesverhältniß ableiteten, sollten die Israeliten durch die Feier der Feste und durch die Darbringung der Erstlinge aussprechen. — Der relative Satz עָשׂוּ לַבָּעַל wird, wie oft, ohne Zeichen der Relation und ohne Pron. suff. angeschlossen, welches aus dem vorhergehenden Subst. deutlich ist. Mehrere, vom Chaldäer bis auf Ewald, erklären, welches zum Baal sie gemacht, woraus

sie Bilder desselben verfertigt haben, mit Berufung auf 8, 4: „ihr Silber und ihr Gold haben sie gemacht sich zu Götzen.“ Dagegen spricht aber 1. daß das עָשָׂה mit לְ in der Bedeutung machen jemanden, zu eigen machen, weihen, ein religiöser terminus techn. war, wie dies aus der häufigen Wiederholung in Exod. 10, 25 ff. und auch daraus hervorgeht, daß das לַיהוָה mehrfach wegbleibt. Vom Götzendienste kommt die Redensart 2 Kön. 17, 32, 2 Chron. 24, 7 vor. 2. Es ist unerweislich, daß הַבַּעַל im Singul. und mit dem Art. stehen könne für Statüen des Baal. 3. Es findet nach dieser Erklärung gar nicht ein so treffender Gegensatz statt desjenigen, was die Israeliten thaten, gegen das, was sie thun sollten. Das, was der Herr ihnen gegeben, weihten sie, statt ihm, dem dieser verkörperte Dank allein zukam, dem Baal. Nicht zufrieden, dem wahren Gott die schuldige Ehre und den schuldigen Dank zu entziehen, trugen sie beides über auf seinen Feind und unwürdigen Nebenbuhler, ein Verfahren, welches, von dem tiefen Verderben der menschlichen Natur zeugend, sich bis auf den heutigen Tag stets wiederholt und wiederholen muß, weil dies Verderben stets dasselbe bleibt. Es ist der Sache nach ganz dasselbe, wenn die Israeliten ihr Gold dem Baal, und wenn unsere großen Dichter die von Gott empfangenen reichlichen geistigen Gaben der Welt und ihrem Fürsten weihen. Das „und sie wußte nicht“ ist hier und dort gleich verschuldet und gleich strafbar. Der Geber hat sich nicht verborgen; die Begabten haben die Augen verschlossen, um den nicht zu sehen, dem sie nicht danken wollen. Sie möchten gerne, daß ihr freigebiger Wohlthäter bis auf die letzte Spur vernichtet wäre, damit sie nicht in dem Genusse seiner Gaben durch den unangenehmen Gedanken an ihn gestört werden, mit ihnen, ohne ihren Verlust fürchten zu dürfen, frei schalten und walten, und sie ungestört einem Gotte widmen können, der ihnen gleich, nur ihr objecti-

virtes Ich ist. Parallel unserer Stelle, vielleicht ihr nachgebildet, ist übrigens Ez. 16, 17. 18: „und du nahmest deinen Schmuck von meinem Golde und von meinem Silber, das ich dir gegeben, und machtest dir Mannesbilder und hurtest mit ihnen; und du nahmest deine gewirkten Kleider und bedecktest sie, und mein Fett und meinen Weihrauch gabst du vor sie.“ *Hitzig* will unter dem Baal hier das goldne Kalb verstehen, mit Berufung darauf, den eigentlichen Baalscultus habe Jehu ausgerottet. Allein es fehlt an jedem Beweise dafür, daß der Name Baal auf das goldne Kalb übertragen worden sey. Daß die Ausrottung des heidnischen Cultus durch Jehu keine absolute war, versteht sich von selbst, und wird durch 2 Kön. 13, 6. 17, 16 bezeugt, an welcher letzteren St. der Baalsdienst als eine fortgehende Sünde des Zehnstämmereiches erscheint. So viel aber ist richtig, daß durch die Nennung des Baal die Sünde hier nur nach ihrer höchsten Spitze bezeichnet wird, und daß der *Sache* nach auch der Kälberdienst mitgemeint ist. In 1 Kön. 14, 9 wird darauf hingewiesen, wie das Verbrechen der Verehrung Jehovas unter dem Stierbilde mit dem eigentlichen Götzendienste auf einer Linie liegt, und in 2 Chron. 11, 15 werden die Kälber mit den Ägyptischen Bocksgottheiten parallelisirt.

V. 11. *Darum kehre ich zurück und nehme mein Getreide zu seiner Zeit, und meinen Most zu seiner Frist und entreiße meine Wolle und meinen Flachs zu bedecken ihre Blöße.* Das לָכֵן mit großem Nachdrucke. Es weist hin auf das ewige Gesetz der Weltregierung Gottes, wonach er sich *an* denen heiligt, in denen er nicht geheiligt worden, und dies um so mehr, je näher sein Verhältniß zu ihnen, je größer seine Gaben gewesen. Wer sich durch sie nicht anreizen läßt zu geben, dem wird genommen, und dem früher reich Begabten bleibt nichts zurück, als seine natürliche Armuth und Blöße. Glücklich noch, wenn ihm *bei Zeiten* genommen

wird, daß er noch in dem Nehmer den Geber erkennen und zu ihm, wie es C. 3, 5 von den Israeliten gesagt wird, mit schmerzlicher Bereuung seines Undankes sich zurückwenden kann. Geschieht dies, so zeigt es sich, daß der Undankbare noch nicht allein der göttlichen Gerechtigkeit anheimgefallen, daß auch die Barmherzigkeit noch in einem Verhältnisse zu ihm steht. Je länger Gott seine Gaben den Undankbaren läßt, desto trüber ist ihre Aussicht in die Zukunft. Was er in Gnaden gegeben, das läßt er nur im Zorne. — Das אָשׁוּב וְלָקַחְתִּי erklären die Ausll. meist: ich werde wieder nehmen, — zwei Verba häufig selbstständig verbunden, von denen das eine nur einen Nebenbegriff der Handlung angibt. Allein diese Ausdrucksweise findet überhaupt weit seltener statt, als gewöhnlich angenommen wird, und hier ist die Erklärung: ich werde zurückkehren und nehmen, unbedenklich vorzuziehen. Die Schrift sagt auch dann, daß Gott erscheine, wenn er sich bloß in den Wirkungen seiner Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe kund gibt, eine Ausdrucksweise, die sich aus einer großen Lebendigkeit des Glaubens erklärt, welcher hinter der sichtbaren Wirkung den unsichtbaren Urheber erblickt, vgl. z. B. Gen. 18, 10, wo der Herr sagt, er werde zu Abraham zurückkehren um dieselbige Zeit im künftigen Jahre, da er doch nicht wie damals in sichtbarer Gestalt wieder erschien, sondern nur in der Erfüllung seiner Verheißung. Also war Gott Israel früher erschienen als Geber, jetzt kehrt er, da sie ihn als solchen nicht erkannt, zurück als Nehmer. Sie wußte nicht, daß ich gegeben; darum werde ich zurückkehren und nehmen. Daß man also die Worte auffassen solle, hat der Prophet, scheint es, schon durch den Wechsel der Tempora andeuten wollen. Es ist ganz natürlich, daß ein adverb. gebrauchtes Verbum sich demjenigen, welches den Hauptbegriff enthält, so nahe anschließt als möglich, und es möchte sich kaum ein Beispiel finden, gewiß nicht viele, wo in solchem Falle eine Verschiedenheit des Tempus

stattfindet. Ganz analog ist Jerem. 12, 15: „und es geschieht, nachdem ich sie verstört, אָשׁוּב וְרִחַמְתִּים, werde ich zurückkehren und mich ihrer erbarmen," wo der Sinn durch die Erklärung: ich werde mich wieder erbarmen, sehr geschwächt wird. Dieselbe Absichtlichkeit scheint in dem Wechsel des Temp. auch unten C. 3, 5 stattzufinden. Was dort von Israel gesagt wird, bildet zu dem, was hier von Gott, eine merkwürdige Parallele. Gott war früher gekommen gebend, Israel nehmend, Gott kehrt zurück nehmend, Israel gebend, ein Verhältniß, welches die Einsicht in die ganze Ökonomie der Leiden eröffnet. — Das: mein Korn u. s. w. im Gegensatz gegen V. 7, wo Israel dies Alles sein genannt hatte. Was Gott gibt, das bleibt immer sein, weil er es nur leihweise und unter Bedingungen gibt. Wer sich als unumschränkten Herrn desselben betrachtet, den läßt er durch die Wegnahme seinen Irrthum erkennen. Das „zu seiner Zeit" und „zu seiner Frist," weil Gott dann gewöhnlich gebend erschienen war, und man daher dann seine Gaben mit fester Zuversicht erwartete. Da erscheint er auf einmal nehmend, insofern man nämlich der bevorstehenden Gabe so gewiß war, daß man sie gleichsam schon in Händen hatte, wie wenn Eltern ihren bösen Kindern zu Weihnachten, entsprechend der Erndte als der gewöhnlichen Bescherungszeit Gottes, die gewohnten Gaben entziehen und eine Ruthe an ihre Stelle legen. So faßt man das: „zu seiner Zeit" u. s. w. weit besser auf, als mit Hieron., welcher bemerkt, es sey eine schwere Strafe, wenn zur Zeit der Erndte die gehofften Früchte genommen und aus den Händen gerissen werden; denn wenn zur Zeit der Erndte Mangel an allen Dingen sey, wie werde es denn zu den übrigen Zeiten des Jahres gehen! Das: zu bedecken u. s. w. concis, aber ohne gramm. Ellipse, für: welches bisher dazu diente, ihre Blöße zu bedecken. Dem Sinne nach richtig die LXX: τοῦ μὴ καλύπτειν τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς. Denn das bisher wird ja von dem

Propheten nur erwähnt, um auf das künftig nicht aufmerksam zu machen. Daß der Herr die Blöße bedecken muß, führt auf des Menschen natürliche Armuth zurück, der in der ganzen Welt auch nicht einen einzigen Lumpen und Fetzen, nicht so viel hat, um seine Schaam — diese speciell unter der Blöße zu verstehen — zu bedecken. Derselbe Gedanke, der sehr geeignet ist, den Stolz zu demüthigen — was haben wir, das wir nicht empfangen, und was der Geber nicht in jedem Augenblicke zurücknehmen könnte? — auch Ez. 16, 8: „ich breitete aus meine Flügel über dich und bedeckte deine Blöße."

V. 12. Und jetzt will ich aufdecken ihre Schaam vor den Augen ihrer Buhlen, und niemand soll aus meiner Hand sie reißen. Das ἅπ. λεγ. נַבְלֻת erklärt man am sichersten durch Welkheit, corpus multa stupra passum. Als Fem. einer Segolatform kann seine Bedeutung nur aus der von Kal abgeleitet werden; נָבֵל aber heißt immer welk, schwach, matt seyn, in Pi. schwach machen und für schwach erklären, schänden und verachten. Da der Begriff der Schande in Kal nicht liegt, so darf man nicht mit mehreren Ausll. das Nom. durch turpitudo, ignominia erklären. Das ἀκαθαρσία der LXX ist wahrscheinlich eine freie Übersetzung des Wortes nach unserer Auffassung. Das לְעֵינֵי ist stehend für coram oder inspectante aliquo, eig. den Augen jemandes angehörig, und darf daher hier nicht durch „den Augen" erklärt werden, so daß das Entblößen als allein den Buhlen angehörig bezeichnet würde. Diese werden vielmehr nur als Mitzeugen genannt. In wiefern aber kommen diese hier in Betracht? Mehrere Ausll. meinen, es solle ihre Ohnmacht und die Thorheit des Vertrauens auf sie gezeigt werden. So Calvin: alludit ad mulieres impudicas, quae audent etiam terrore compescere maritos, ne jure suo utantur. Dicit igitur, hoc me non impediet, quominus te castigem, ut digna es. So auch Stuck, welcher zu dem

„ihrer Buhlen" hinzufügt: qui, si viribus valerent, ipsi auxilio esse possent. Allein diese ganze Auffassung des Verses ist eine unrichtige. Das „vor den Augen der Buhlen" soll vielmehr heißen, der Herr werde sie selbst denen ekelhaft und zum Gegenstände des Abscheus machen, die früher ihr nachgetrachtet. Die Idee ist die: wer Gott um der Welt willen verläßt, den macht Gott vor der Welt selbst zu Schanden, und zwar um so mehr, je näher er ihm früher gestanden. Diese Idee wird nun hier auf eine der durch den ganzen Abschnitt herrschenden bildlichen Darstellung angemessene Weise ausgedrückt. Hieronymus: haec autem omnia sub metaphora mulieris adulterae, quae cum fuerit deprehensa, producitur in medium et ante oculos omnium depompatur. Der Entblößung als Schuld folgt die Entblößung als Strafe, und alle Welt, die Buhlen zuerst, wenden sich mit Ekel von dem widrigen Schauspiel ab. Nun sehen sie auf einmal die bisher mit den Kleidern und Gütern ihres rechtmäßigen Gemahles Prunk getrieben in ihrer wahren Gestalt als welkes Scheusal. Daß diese Erklärung die allein richtige sey, erhellt aus den Parallelstellen, vgl. z. B. Nah. 3, 5. „Siehe da, ich komme an dich, spricht der Herr der Heerschaaren, und decke auf deine Schleppen über dein Angesicht und mache sehen Heiden deine Blöße und Königreiche deine Schande. Und es geschieht, alle, die dich sehen, werden fliehen vor dir." Klagel. 1, 8. „Sünde hat Jerusalem gethan, darum ist zum Spotte sie worden; alle die sie ehrten, verachten sie; denn sie sahen ihre Blöße; sie seufzet und wendet sich ab." Jerem. 13, 26. „Und auch ich (wie du früher entblößet hast) entblöße dein Schleppen über dein Angesicht, und gesehen wird deine Schmach." Ez. 16, 37. 41. Jes. 47, 3. Nun könnte es scheinen, daß nach dieser Erklärung unter den Buhlen nicht die Götzen verstanden werden können, sondern nur die ihnen dienenden Völker. Aber dies scheint doch nur so. Um die

Scene lebhafter zu machen, leiht der Prophet den אֱלִילִים, den Nichtigen, Leben und Empfindung. Hätten sie diese, so würden sie so handeln, wie hier gesagt wird, und wie ihre Verehrer nachher wirklich thaten. — Das zweite Glied: und niemand u. s. w., ist dem ersten insofern parallel, als beide die Furchtbarkeit des göttlichen Gerichtes schildern. Parallel ist 5, 14: „Denn ich werde wie ein Brüller Ephraim und wie ein Löwe dem Hause Juda, ich werde zerreißen und gehen, wegnehmen und nicht ist ein Errettender."

V. 13. Und ich mache ruhen all' ihre Freude, ihr Fest und ihren Neumond und ihren Sabbath und all' ihre Feierzeit. Die Festzeiten hatten eine doppelte Bestimmung, sie waren Tage heiliger Weihe und Tage der Freude, vgl. Num. 10, 10. Israel hatte die erstere zu nichte gemacht, — wie jetzt in der großen Masse der Christenheit die heiligen Tage nur noch katachrestisch diesen Namen führen, — zur verdienten Strafe wird von Gott die zweite aufgehoben. Sie hatten die Festtage entheiligt, von Gott werden sie entfreudet. Um anzudeuten, daß er die Aufhebung der Feste in dieser Hinsicht, als Freudentage, ankündige, schickt er das „all' ihre Freude" voraus, zu dem sich das Folgende wie die Species zum Genus verhält. Das מָשׂוֹשׂ bezeichnet hier nicht Freudenzeit, welche Bedeutung es wohl der Bildung nach haben könnte, aber in welcher es nie vorkommt, sondern die Freude selbst, vgl. die Parallelstellen Jerem. 7, 34. Klagel. 1, 4. („Die Wege Zions trauern, weil Keine mehr kommen zum Feste") Am. 8, 10 („und ich wandle eure Feste in Trauer und alle eure Gesänge in Wehklage") Klagel. 5, 15. Jes. 24, 8. 11. Die folgenden drei Nomm. werden schon von Hieron. richtig unterschieden. חַג, Fest, ist Bezeichnung der jährlichen drei Hauptfeste. Dazu kommt in jedem Monate das Fest des Neumondes und in jeder Woche der Sabbath. Die Zusammen-

stellung ist eine stehende, die auch im N. T. noch wiederkehrt, vgl. Col. 2, 16. Das: alle ihre Feierzeit, faßt die die einzelnen Arten in dem Gattungsbegriff zusammen. Daß das Moed eigentlich bestimmte Zeit heißt, dann speciell Fest, erhellt aus Levit. 23, 4: Dies sind die Feste, מועדי, des Herrn, die heiligen Versammlungen, die ihr berufen sollt zu ihrer Zeit, במועדם. Daß die Feste nicht neben den Neumonden und Sabbathen eine einzelne Art sind, sondern die Gattung, erhellt daraus, daß in Levit. 23 der Sabbath die Reihe der מועדים eröffnet. Im weiteren Sinne gehörten auch die Neumonde zu den מועדים, obgleich sie in Levit. 23 wegen des untergeordneten Characters dieser Feier nicht mit aufgeführt werden. In Num. 10, 10. Jes. 1, 14. Esr. 3, 5 werden die Neumonde nur wie die Art neben der Gattung neben den Festen genannt. Es darf nur an die von Gott eingesetzten Feste gedacht werden, denn sonst kommt das jus talionis nicht in Anwendung; Gott nimmt hier den Israeliten nur, was sie ihm genommen. Die Tage der Baalim werden V. 15 noch besonders genannt. Die Tage Gottes werden ihnen genommen; für die Tage der Baalim werden sie bestraft. Das übrigens geht aus unserer Stelle hervor, und das wird durch unseren Propheten an mehreren andern Stellen und durch Amos außer Zweifel gesetzt, daß äußerlich der nach den Vorschriften des Pentateuch geordnete Cultus stets fortbestand, vgl. die weitere Beweisführung in Th. 2 der Beitr.

V. 14. **Und ich verwüste ihren Weinstock und ihren Feigenbaum, davon sie sprach, ein Buhllohn sind sie mir, den meine Buhlen mir gegeben, und mache sie zum Walde, und es fressen sie die Thiere des Feldes.** Der Weinstock und der Feigenbaum, als die beiden edelsten Produkte Palästinas — Ispahan. in den excerpt. ex vit. Saladini p. 10 nennt sie ambos Francorum oculos — werden, wie gewöhnlich in den Verheißungen und Drohungen, auch hier

mit einander verbunden, als die Repräsentanten der reichen Gaben Gottes, womit er dieses Land gesegnet hatte. Das אֲשֶׁר wird oft einem vollkommnen Satze vorgesetzt, um ihn überhaupt als relativ zu bezeichnen. Es ist die weitere Verbindung statt der engeren: von welchen. Das אֶתְנָה, Hurenlohn, was unten C. 9, 1 und anderwärts in der Form אֶתְנָן vorkommt, bedarf einer erneuerten Untersuchung. Es wird gewöhnlich abgeleitet von תָּנָה, angeblich largiter donavit, dona distribuit. Dagegen spricht aber, daß eine Wurzel dieser Bedeutung weder im Hebräischen, noch in irgend einem der Dialekte vorkommt. Das תָּנָה als Grundwort, hat im Hebr., Arab., Syr., die Bedeutung loben, preisen, erzählen. Daneben kommt unten 8, 9. 10 ein anderes תָּנָה vor, nicht in der allgemeinen Bedeutung geben, sondern in der speciellen Hurenlohn geben. Dies kann nicht primitiv, es kann nur von אֶתְנָה abgeleitet seyn = נָתַן אֶתְנָה an unserer Stelle und bei Ez. 16, 34. Gegen die Annahme eines ursprünglichen Verbi תָּנָה in der Bedeutung geben spricht auch, daß das angeblich davon abgeleitete Nomen nie in der allgemeinen Bedeutung Gabe, immer nur in der speciellen Hurenlohn vorkommt. Das אֶתְנָה ist vielmehr abgeleitet von der 1. Fut. des Verb. נָתַן, ein ich will geben, etwa wie unser: ein gedenke mein. Die Hure fragt מַה־תִּתֶּן לִי Gen. 38, 16, der Hurer antwortet אֶתֵּן־לָךְ, V. 18. Daraus bildete sich in der Bordelsprache für solchen schlechten Handel ein schlechtes Wort. Die heil. Schriftsteller scheuen und schämen sich nicht dasselbe zn gebrauchen. Sie reden durchgängig von gemeinen Dingen gemein. Denn das gemeine Wort ist für die gemeine Sache das passende. Man kann die Sittlichkeit eines Volkes und eines Zeitalters darnach messen, ob es von gemeinen Sachen gemein redet oder nicht. Wo im Worte das Freudenmädchen an die Stelle der Hure getreten ist, da auch sicher in der That. Das Volk Israel bezeichnete gewiß, was es von den Götzen zu

empfangen glaubte, nicht als Hurenlohn, sondern als Lohn treuer Liebe. Der Prophet aber vernichtet auf einmal seine ganze süße Einbildung, indem er ihm den entsprechenden Ausdruck in den Mund legt, der den zarten Ohren (Zunge und Ohr werden in demselben Maaße zarter, in dem das Herz gröber) wohl recht rauh und roh klingen mochte. Die Zärtliche sieht sich auf einmal als gemeine Hure begrüßt; die süßen Beweise inniger Gegenliebe, die ihre „Geliebten" ihr gegeben, müssen Hurenlohn heißen. Ein gutes Correctiv für unsere Sprache, für unsere ganze Ansichtsweise der Dinge, für unser eignes leicht bethörtes Herz. Jede Liebe der Welt, jedes Streben nach ihrer Gunst, jede Hingabe an den Zeitgeist ist Hurerei; Hurenlohn, der nicht in den Tempel des Herrn gebracht werden darf, „denn ein Gräuel ist er dem Herrn, deinem Gott" Deut. 23, 19, ist Alles, was sie uns dafür bietet und gibt. Wie Hurenlohn wird es zerrinnen: „von Hurenlohn hat sie gesammelt, und zum Hurenlohn wird es zurückkehren." — Diese Ableitung aus dem Fut. hat eine große Menge von Analogien für sich, u. a. die ganze Klasse der Nom. mit vorgesetztem ת, bei denen die vielfach verkannte Entstehung aus dem Fut. ganz deutlich ist. Stammte das ת in diesen Formen von Hiph. ab, wie erklärte es sich dann wohl, daß sie sich an Kal noch häufiger anschließen? Schon das sehr gewöhnliche Vorkommen der Bildung aus dem Fut. bei den Nom. propr. läßt von vornherein erwarten, daß sie bei den Appell. häufiger seyn wird, als gewöhnlich angenommen wird. Für diese Ableitung spricht auch das Vorkommen der Redensart נָתַן אֶתְנָה an den angeführten Stellen. Bei ihr erklärt sich der Wechsel der beiden Formen אֶתְנָה und אֶתְנָן leicht. Bei der letzteren macht sich das in dem נָתַן vorherrschende, zu Anfang verdrängte Nun wieder geltend. Ein Schwanken der Form überhaupt ganz natürlich bei einem aus dem gemeinen Leben entstandenen Worte, das keine ganz genauen

Analogien, also gleichsam keinen Leisten hat. Denn die übrigen Nom. der Art werden von 3. Fut. gebildet. — Was nun die Sache selbst betrifft, so ist die Selbstsucht und der daraus hervorgehende Eigennutz der Grund des Buhlens um die Liebe alles dessen, was nicht Gott ist, zumal bei denen, welche den wahren Gott schon gekannt haben; denn wo dies nicht der Fall ist, da kann in dem Götzendienste zugleich ein besseres Element seyn, das nur eine falsche Befriedigung sucht, weil es die richtige nicht kennt. Woraus erhellt, daß der Götzendienst der Israeliten (nur eine Species desjenigen aller derer, welche Gelegenheit gehabt haben, den wahren Gott zu erkennen, von denen allen der Spruch gilt: Das Letzte wird schlechter als das Erste) viel niedriger war, wie der der Heiden, deren Dichter und Philosophen zum Theil die hier sich aussprechende Gesinnung lebhaft bekämpfen (vgl. St. b. Manger). Die Selbstsucht ist nun hier wie immer Thorheit. Denn sie wendet sich an den, der selbst nur geliehenes und gestohlenes Gut hat, das ihm der rechtmäßige Herr in jedem Augenblick wieder entreißen kann. Und damit diese Thorheit recht glänzend als solche sich zeige, erscheint er hier wirklich, und nimmt, was in Wahrheit er aus Barmherzigkeit, der Einbildung nach die Götzen als Lohn gegeben. — Das Suff. in שָׂמְתִּים bezieht sich auf den Weinstock und Feigenbaum. Die Wein- und Feigengärten, sorgfältig gepflegt, umhegt und umzäunt, sollen nun der Hecken und Zäune und aller Cultur beraubt (καϑυλομανεῖ γὰρ μὴ κλαδευομένη ἡ ἄμπελος, Clem. Al. Paed. l. 1 p. 115 Sylb.) in einen Wald verwandelt und der Beschädigung durch wilde Thiere (das: und es fressen sie, nicht etwa bloß auf die Früchte zu beziehen) preisgegeben werden. Dasselbe Bild eines gänzlich verwüsteten Landes bei Jes. 7, 23 ff. Mich. 3, 12.

V. 15. Und ich suche heim an ihr die Tage der Baale, denen sie räucherte und anthat ihren Ring

und ihren Schmuck, und nachging ihren Buhlen und mein vergaß, spricht der Herr. Die Tage der Baale sind die Tage, welche ihrer Verehrung geweiht waren, mochten sie nun besonders dazu ausersehen werden, oder mochten sie ursprünglich der Verehrung des Herrn gewidmet seyn, den man ja mit Baal zu verschmelzen suchte. Fälschlich versteht Manger und mit ihm die meisten Ausll. unter den Tagen der Baalim tempus omne, profecto longissimum, quo cultus ille vetitus in hac gente viguit. Das wäre zu unbestimmt geredet. Jeder denkt, wenn von Tagen der Baalim die Rede ist, an Tage, die ihnen speciell geweiht sind, ihre Feiertage. Dazu kommt die Beziehung auf die Tage des Herrn in V. 13. In V. 10 ist nur von einem Baal die Rede, הַבַּעַל, hier von mehreren. Dies vereinigt sich so, daß ein und derselbe Baal nach seinen verschiednen, durch die Epitheta ausgedrückten Offenbarungsweisen verehrt wurde. Man kann aber auch — und dies scheint vorzuziehen — den Plur. aus 1 Kön. 18, 18 erklären, wo Baalim s. v. ist a. Baal und seine Genossen, vgl. Beitr. 2 S. 120, und nach Levit. 17, 7, wo Seirim der Bocksgott und andere seines Gelichters. Die Kälber, deren Cultus in dem Zehnstämmereiche zur Zeit des Hoseas durchaus der vorwiegende, werden dann unter dem Baalim mit begriffen. — In den Worten: und sie that an ihren Schmuck u. s. w., ist die bildliche Ausdrucksweise von den meisten Ausll. übersehen worden. Verleitet durch das sich grabezu auf die geistigen Ehebrecher beziehende תַּקְטִיר meinten sie, es sey hier die Rede von dem Tragen der Nasenringe und andern Schmuckes zu Ehren der Götzen. Richtiger sah schon der Chaldäer, welcher umschreibt: „Die Gemeinde Israel war einem Weibe ähnlich, die ihren Mann verließ, und sich schmückte, — und ihren Buhlen nachlief. So gefiel es der Gemeinde Israel Götzen anzubeten und meine Verehrung zu verlassen." Eine große Menge falscher Erklärungen ist dadurch

entstanden, daß man sich in solche Freiheit der heiligen Schriftsteller nicht zu finden wußte; bald reden sie von dem geistigen Gegenbilde nackt, bald tragen sie die Eigenthümlichkeiten des leiblichen Vorbildes auf dasselbe über. Hätte man dies beachtet, so würde man z. B. nicht behauptet haben, daß David in Ps. 23, 5 das Bild des guten Hirten verlassen habe, weil er nicht von einem Troge redet, den der leibliche gute Hirte, sondern von einem Tische, den der geistige gute Hirte seinen Schafen vorsetzt. Hier nun wird durch das הַקְטִיר eine Handlung bezeichnet, welche nur die geistige Ehebrecherin vornimmt, in dem: sie thut an u. s. w., wird ihr Verfahren unter dem Bilde desjenigen ihres leiblichen Vorbildes geschildert. Das sachlich Entsprechende ist das sich gefällig machen, das alle Mittel aufbieten, um die geistigen Buhlen zu gewinnen. Das Anlegen kostbaren Schmuckes kommt nur insofern in Betracht, als es eine dieser Bestrebungen, und zwar eine sehr untergeordnete bildet. Das Räuchern, das Opfern u. s. w. gehört weit mehr dahin. Die Richtigkeit unserer Erklärung wird auch durch die Parallelstellen bestätigt, an denen sich dieselbe bildliche Darstellungsweise findet. So z. B. Jes. 57, 9: „Du blickest an den König (die gewöhnliche Erklärung: du gehest zum Könige, ist sprachlich unbegründet) in Öl (salbenduftend) und machest viel deine Wohlgerüche" — offenbar bildliche, von einem coquetten Weibe entnommene Bezeichnung der Aufwendung aller Mittel zur Erwerbung der Gunst. Jer. 4, 30: „Und du Verwüstete, was willst du thun? Denn du ziehest an Purpur, denn du schmückest dich mit goldnem Schmuck, denn du reißest auf mit Schminke deine Augen. Umsonst machst du dich schön; es verachten dich die Buhlen; dein Leben suchen sie." Bei Ez. C. 23, 40—42 wäscht und schminkt sich Jerusalem, ihre Liebhaber erwartend, und thut ihren Schmuck an, dann setzt sie sich auf ein prächtiges Lager; ein Tisch ist angerichtet vor ihr; darauf legt sie des Herrn Weihrauch und sein Öl.

Bei diesem letzten Zuge verschwindet bei Ezech. das Bedeutende hinter dem Bedeuteten, obgleich nicht so vollständig wie hier in dem „sie räuchert ihnen.“ — Aus dem Bemerkten geht hervor, daß der Sache nach ganz parallel ist C. 4, 13: „auf den Gipfeln der Berge opfern sie und auf den Hügeln räuchern sie.“ Das „sie ging ihren Buhlen nach“ und das „und mein vergaß sie“ dient beides dazu, das Verbrechen um so abscheulicher darzustellen. Die Sünde muß das ganze Innere schon vergiftet haben, wenn die Gelegenheit zu ihrer Ausübung freiwillig aufgesucht wird. In Bezug auf das letztere bemerkt Calvin: quemadmodum si mulier ad tempus vixerit cum marito et liberaliter ab ipso tractata fuerit, si postea se prostituit adulteris et nullum amplius amorem mariti fovet v. retinet, haec pravitas est quasi belluina.

V. 16. Darum siehe, ich locke sie und führe sie in die Wüste, und rede ans Herz ihr. Es beginnt hier auf einmal ebenso abgerissen, wie beim ersten Abschnitte, die Tröstung und Verheißung. Es wird erzählt, wie der Herr stufenweise sein abtrünniges Weib zur Besserung und zur Wiedervereinigung mit sich, dem rechtmäßigen Gemahl, zurückführt. Das לָכֵן zu Anfang hat den Ausll. viele Schwierigkeit gemacht. Am leichtesten, aber auch am leichtsinnigsten, ziehen sich diejenigen aus aus der Sache, welche ihm die Bedeutung utique, profecto geben. Dergleichen aber heißt nicht auslegen. Das muß vor allem fest stehen, daß das לָכֵן hier nur die Bedeutung haben kann, die es immer hat, um so mehr, da es in derselben noch V. 8 u. V. 15 vorgekommen. Diese nun angenommen, könnte man das darum auf die Worte des Weibes in V. 9 beziehen: „gehen will ich und zurückkehren zu meinem ersten Manne,“ und alles Folgende nur als eine Art von Parenthese betrachten. Daß der Herr wieder anfängt sich seinem Weibe freundlich zu beweisen, hat seinen Grund darin, daß in ihr die ersten Regun-

gen einer Sinnesänderung vorhanden sind. Allein diese Annahme ist doch eine gewaltsame; jene Worte sind zu weit entfernt, als daß der Prophet bei einer gar nicht näher bezeichneten Beziehung auf sie hoffen durfte verstanden zu werden. Mehrere Ausll. folgen der Erklärung von Tarnov: idcirco, quia calamitatibus tantis non corrigitur, alia et mitiori via ex mera benignitate rem aggrediar. Allein der Prophet konnte nicht erwarten, daß seine Hörer und Leser sich den durch kein Wort angedeuteten Gedanken: weil jene frühere Weise nichts half, oder vielmehr, weil sie nicht allein zureichte, denn vergeblich war sie ja nicht — das Weib spricht, als der Herr ihr den Weg mit Dornen verzäunt: ich will gehen und zurückkehren; wo Trübsal gar nichts wirkt, sie, durch die wir in das Reich Gottes eingehen sollen, da wirkt auch nichts Anderes, der Ernst Gottes muß seiner Liebe vorhergehen — selbst hinzudenken sollten. Verfielen sie auch darauf, so hatten sie doch keine Gewähr seiner Richtigkeit. Das Einfachste ist, daß לָכֵן hier als einfach coordinirt dem לָכֵן in V. 8 und 11 zu betrachten. Das dem darum entsprechende weil ist an allen drei Stellen des Weibes Abtrünnigkeit. Weil sie Gottes vergessen hat, so ruft er sich ihr in's Gedächtniß zurück, zuerst durch die Strafe, dann, nachdem diese ihren Zweck erreicht, nachdem sie gesprochen: ich will gehen und zurückkehren, durch die Beweise seiner Liebe. Das Führen nach Ägypten, in die Wüste, in das Land Canaan, beruht alles auf der Abtrünnigkeit, als seinem Grunde. Ohne sie würde die Gemeinde ruhig im Besitze des gelobten Landes geblieben seyn. Durch sie wird Gott nach seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zugleich veranlaßt, es ihr zu nehmen und sie nach Ägypten zurückzuführen, nach seiner Barmherzigkeit allein, sie in die Wüste und von da nach Canaan zu leiten. — Das פִּתָּה in Pi. ist ein Verbum amatorium. Es bedeutet, durch zärtliches Zureden anlocken. Wiederholen soll sich das Verfahren Gottes,

wodurch er einst in Ägypten das Volk an sich lockte und es bewog, ihm aus der geistigen und leiblichen Knechtschaft in Ägypten in die Wüste zu folgen. Dem Leiden folgt immer das Locken. Gott nimmt zuerst die Gegenstände sündlicher Liebe, dann kommt er lockend und beredend, daß wir ihn, den allein Liebenswerthen und Liebeberechtigten, zum Gegenstande unserer Liebe erwählen. Er begnügt sich nicht mit harter Verfolgung seines Rechtes, er sucht uns die Pflicht süß zu machen, durch seine Liebe zu bewirken, daß wir aus Liebe sie thun. Hat er uns also gelockt, so führt er aus Ägypten in die Wüste. — Die Worte: ich führe sie in die Wüste, sind von den Ausll. großentheils sehr mißverstanden worden. — Nach Manger soll die Wüste hier diejenige seyn, durch welche die Exulanten bei dem Rückwege aus Babylon zogen. Dagegen reicht aber schon der eine Grund hin, daß wegen des f. V. unter der Wüste, der Art. nicht zu übersehen, nur die Wüste verstanden werden kann, welche Ägypten von Canaan trennte. Andere (Ewald, Hitzig) verstehen nach dem Vorgange von Grotius unter der Wüste das Assyrische Exil. Kuehnöl hat sich um diese Erklärung dadurch verdient gemacht, daß er durch eine Stelle Herodots gezeigt, es seyen damals in Assyrien unbebaute Gegenden gewesen! Gegen diese Erklärung spricht nun auch schon der gegen die vorige angeführte Grund. Dazu kommt noch, daß man nach ihr mit dem Locken gar nichts anzufangen weiß. Nicht durch freundliche Liebe in's Exil gelockt wurden die Israeliten, sondern sie wurden dahin wider Willen durch Gottes Zorn getrieben. Was kann man ferner bei dieser Erklärung wohl mit dem משם anfangen in V. 17? Fingen etwa gleich hinter Assyrien die Weinberge Canaans an, oder führt nicht auch dies auf die Arabische Wüste? Daß an diese zu denken sey, steht also fest, und damit zugleich, daß sie hier nur Bild und Typus seyn kann, daß der Prophet die dem Wesen nach gleiche Führung

Gottes als eine Wiederholung der früheren in ihrer individuellen Bestimmtheit darstellt. Denn durch die wirkliche Arabische Wüste konnte der Zug der aus dem Assyrischen Exile Rückkehrenden nicht gehen, und der ausgedrückte Vergleich im f. V.: wie am Tage, da sie heraufzog aus dem Lande Ägypten, zeigt, daß auch hier eine decurtata comparatio stattfinden muß. Es kommt nun aber Alles darauf an, den Kern, das Wesen jener ersten Führung durch die Wüste zu bestimmen, welche die hier angekündigte mit ihr gemein haben muß. Die Hauptstelle, die uns bei dieser Untersuchung leiten muß, schon dadurch als solche erwiesen, daß der Herr auf sie zurückgeht, als er geistig durch die Wüste geführt wird, was zum Merkzeichen auch äußerlich in der Wüste geschah, ist die, Deut. 8, 2—5: „Und erinnern sollst du dich des ganzen Weges, den der Herr, dein Gott, dich geführet hat diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu plagen, dich zu versuchen, zu erkennen, was in deinem Herzen wäre, ob halten du würdest seine Gebote oder nicht. Und so plagte er dich, und ließ dich hungern, und gab dir zu essen das Manna, was du nicht kanntest und deine Väter nicht kannten, damit er dich lehre, daß nicht von Brot allein lebet der Mensch, sondern von allem, was aus dem Munde des Herrn kommt, lebet er. Dein Kleid veraltete nicht, und dein Fuß schwoll nicht an diese vierzig Jahre. Und du weißt in deinem Herzen, daß wie ein Vater den Sohn züchtigt, also züchtigt dich der Herr". Das Wesen der Führung durch die Wüste ist hienach die Versuchung. In Israel war durch die wunderbaren Erweisungen von des Herrn Allmacht und Gnade bei der Befreiung aus Ägypten eine herzliche Liebe zu ihm erwacht, vgl. den Ausdruck derselben in dem Liede Exod. 15, und zugleich die Stelle Jerem. 2, 2: „ich gedenke dir der Zärtlichkeit deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, deines Wandelns hinter mir in der Wüste, im Lande unbesät", deren Beziehung auf die allererste Zeit des

Aufenthalts in der Wüste, vor der Gesetzgebung am Sinai, sich aus der Erwähnung der Jugend und des Brautstandes, an dessen Stelle am Sinai die Ehe trat, ergibt. Von dieser Liebe zeugt auch das ganze Betragen des Volkes bei der Gesetzgebung, die große Bereitwilligkeit, mit der es verspricht alles zu thun, was der Herr gebieten würde. Das herzliche Wohlgefallen des Herrn an Israel in der ersten Zeit des Zuges durch die Wüste, wovon C. 9, 10. hat diese Liebe zur Voraussetzung. So war also die erste Station erreicht. Das Volk hoffte nun gleich in den Besitz des ihm vom Herrn verheißenen Erbes eingesetzt zu werden. Aber der Weg des Herrn war, weil er die Beschaffenheit der menschlichen Natur besser kannte, ein anderer. Dem Stande gänzlicher Entfremdung von Gott folgte der der Versuchung und Prüfung. Die erste Liebe ist nur zu oft, ja sie ist mehr oder weniger immer, ein Strohfeuer. Die Sünde ist nicht gänzlich ertödtet, sondern sie ist nur augenblicklich überwältigt. Sie wartet nur auf schickliche Gelegenheit, um ihre alte Herrschaft wieder zu erlangen. Sie würde nie gründlich ausgetilgt werden, wenn Gott diesen Zustand immer fortbestehen ließe, wenn er durch stetes Zuschütten neuer Materie, durch ununterbrochene Liebesbeweise, jenes Feuer immer im Brennen erhielte. Soll die Liebe des Gefühls und der Phantasie eine herzliche, gründliche, sittliche werden, so muß sie geprüft werden, damit sie auf diese Weise ihre eigne bisherige Nichtigkeit erkenne und einsehe, wie nöthig es sey, daß sie tiefere Wurzeln schlage. Das Mittel dieser Prüfung ist, daß Gott uns plagt, sich gegen uns verstellt, uns anders führt, als wir erwartet hatten, uns scheinbar verläßt. Weil er, der Barmherzige, aber uns nicht versucht werden läßt über unser Vermögen, er, der uns selbst aufgetragen, ihn zu bitten, daß er uns nicht in Versuchung führen möge, d. h. in eine solche, die, weil sie unsere Kräfte übersteigt, uns innerlich zur Versuchung wird, so läßt er neben seinen Plagen seine Gaben hergehen. Der Israel hungern

ließ, gab ihm auch zu essen, der es dursten ließ, gab ihm auch zu trinken, der es über den glühenden Sand führte, ließ seine Schuhe nicht veralten. Dieses Gegengewicht gegen die Plage ist aber auf der andern Seite wieder eine Versuchung. So wie Satan uns durch Lust sowohl zu fällen sucht als durch Weh, so prüft uns Gott durch das, was er gibt, nicht weniger, wie durch das, was er nimmt. Bei dem letzteren zeigt sich, ob wir Gott lieben ohne seine Gaben, bei dem ersteren, ob in seinen Gaben. Diese zweite Station ist nun für Viele die letzte. Vieler Leiber fallen in der Wüste. Aber während eine Masse von Einzelnen auf ihr liegen bleiben, geht die Gemeinde Gottes immer von ihr zur dritten über, zum Besitze Canaans. Der Stand der Prüfung ist für sie immer zugleich ein Stand der Sichtung und Läuterung. Was für den Einzelnen ein Wehe, ist für sie ein Wohl. — Daß wir also das Wesen der Führung durch die Wüste richtig bestimmt haben, das wird auch bestätigt durch die Versuchung Christi, die unmittelbar auf die Ertheilung des Geistes, entsprechend der ersten Liebe, folgte. Daß diese Versuchung der Führung durch die Wüste entsprach, so weit sie nämlich bei demjenigen entsprechen konnte, der in allem versucht wurde, aber ohne Sünde, während bei uns keine Versuchung, auch die siegreich bestandene, ohne Sünde abgeht, das erhellt schon aus den beiden äußeren Merkzeichen, dem Aufenthalte in der Wüste und den vierzig Tagen, noch mehr aber aus dem inneren, der Thatsache, daß der Heiland, zum Zeichen, daß er erkannte, wie der Aufenthalt in der Wüste sich an ihm wiederholte, dem Versucher eine Stelle aus dem schon angeführten locus classicus über denselben entgegenhielt. — Wir führen jetzt noch die Parallelstellen an, welche der unsrigen zur Erläuterung und der gegebenen Erklärung zur Bestätigung dienen. Die wichtigste ist die, Ez. 20, 34—38: „Und ich führe euch heraus aus den Völkern, und sammle euch aus den Ländern, wohin ihr zerstreut seyd, mit

starker Hand und ausgerecktem Arm und ausgeschüttetem Zorn. Und ich bringe euch zur Wüste der Völker und rechte mit euch dort von Angesicht zu Angesicht, wie ich rechtete mit euren Vätern in der Wüste des Landes Ägypten; also werde ich rechten dort mit euch, spricht der Herr. Und ich lasse euch hindurchgehen unter dem Stabe und bringe euch in das Band des Bundes, und reinige aus euch die Widerspenstigen und die Frevler wider mich; aus dem Lande eurer Pilgrimschaft (die stehende Bezeichnung Ägyptens im Pentateuch) werde ich sie herausführen, und in das Land Israel werden sie nicht kommen, und erfahren werdet ihr, daß ich der Herr". Auch hier erscheint der Aufenthalt in der Wüste als ein zwischen dem Aufenthalte unter den Völkern (entsprechend der nicht bloß leiblichen, sondern zugleich auch geistlichen Knechtschaft in Ägypten) und dem Besitze Canaans mitteninne liegender Zustand der Prüfung, deren Resultat je nach der verschiednen Beschaffenheit der Individuen ein verschiednes ist; die Einen werden ganz ausgetilgt, auch der Schein der Gemeinschaft mit dem Herrn, den sie, die aus dem Lande der Pilgrimschaft mit auszogen, behaupteten, fällt weg, die Anderen werden durch dasselbe Mittel, was jener Untergang herbeiführte, in der Gemeinschaft mit dem Herrn befestigt und inniger mit ihm verbunden. Hoseas, welcher, der Personification der Gemeinde Israels gemäß, mehr das Ganze vor Augen hat, berücksichtigt vorzugsweise die letztere Seite. Ein sehr merkwürdiger Umstand bei Ezechiel muß noch näher beleuchtet werden, weil er die Einsicht in unsere Stelle wesentlich fördert. Was soll das: zur Wüste der Völker, heißen? Mehrere Ausll. denken an die Wüste zwischen Babylonien und Judäa. So z. B. Manger: ipsum hoc Arabiae desertum dici putem desertum populorum, a diversis familiis nomadum, qui per illud solent oberrare. Rosenmüller: vastas illas solitudines videtur appellare, quae Babylonia Judaeam proficiscentibus sunt peragrandae. Aber

schon das putem und das videtur dieser Ausll. zeigt, daß sie selbst das Unzulängliche ihrer Erklärung fühlen. Daß in jener Wüste Nomaden herumschweifen, gehört gar nicht zur Sache, und kann daher hier, wo es nur auf die Sache ankommt, auf das Wesen und den Kern der Führung durch die Wüste, nicht erwähnt werden. Warum die Wüste zwischen Babylonien und Judäa grade speciell die Wüste der Völker genannt werden sollte, sieht man gar nicht ein. Sie war nicht mehr von Nomaden durchzogen wie jede andere. Ebenso wenig auch war es für sie characteristisch, daß sie an verschiedene Völkergebiete gränzte (Hitzig). Eine solche Bezeichnung würde uns auf das Gebiet losen Rathens versetzen, auf dem wir uns bei der heil. Schrift nie befinden, außer durch eigne Schuld. Was aber ganz entscheidend ist, das: ich bringe euch zur Wüste der Völker, steht in genauer Beziehung zu dem: ich führe euch heraus aus den Völkern. Daraus erhellt, daß die Völker, zu denen die Israeliten gebracht werden, keine anderen seyn können, als die, aus deren Mitte sie herausgeführt werden. Bei der ersten Führung der Israeliten traten die beiden geistlichen Zustände auch leiblich auseinander, der erste gehörte Ägypten, der zweite der Wüste an. So soll es bei jener angekündigten Wiederholung dieser Führung nicht seyn. Nur geistlich werden die Israeliten bei dem Beginnen des zweiten Zustandes aus der Mitte der Völker ausgeführt, in deren Mitte sie sich leiblich noch fortwährend befinden. Die Wüste ist in dem zweiten Ägypten selbst. Der Aufenthalt in der Wüste wiederholt sich nur seinem Wesen, nicht seiner zufälligen äußeren Form nach, grade so wie bei Sach. 10, 11 das scheinbar auf eine Wiederholung der äußeren Form führende: „und er geht durch das Meer“, durch das hinzugefügte: „die Noth“, bloß auf das Wesen beschränkt wird. Daraus nun gewinnen wir auch für unsere Stelle (Hitzig: „Ezech. scheint von Hos. 2, 16 abzuhängen“) das wichtige Resultat, daß die hier angekündigte Führung Gottes

nicht etwa auf einen bestimmten Ort beschränkt ist und eben so wenig auf eine bestimmte Zeit. Und was von der Führung durch die Wüste gilt, das muß sich nothwendig auch auf die Einführung in Canaan ausdehnen. So wie Ägypten schon in Palästina beginnen konnte und wirklich begann, da Israel sich dort in dem Zustande schwerer geistlicher und leiblicher Knechtschaft befand, so wie es äußerlich noch unter Assur sich geistlich schon in der Wüste befinden konnte, so würde der Aufenthalt in der Wüste beziehungsweise auch dann noch in Canaan fortgedauert haben, wenn auch, was nicht geschah, das ganze Volk dorthin mit Serubabel zurückgekehrt wäre. Wodurch wird Canaan zu Canaan, dem gelobten Lande, dem Lande des Herrn? Dadurch, daß der Herr dort gegenwärtig ist mit allen seinen Gütern und Gaben. Dies war aber in der neuen Colonie keinesweges der Fall. Weil der innere Zustand der Zurückgekehrten mehr der zweiten, zum Theil auch der ersten Station angemessen war, wie der letzten, so auch ihr äußerer. Diese Fortdauer des Wüstenzustandes symbolisirte der Täufer dadurch, daß er in der Wüste mit der Predigt der Buße und der Ankündigung, daß jetzt die Einführung in das wahre Canaan herannahe, auftrat. Indem er sich als die von Jesaias verheißene Stimme rufend in der Wüste ankündigte, zeigte er hinreichend, wie falsch jene fleischliche Auffassung sey, welche, unfähig den Gedanken von der Einkleidung zu unterscheiden, bei diesem Propheten unter der Wüste ein räumlich abgegränztes Stück Land verstand (und versteht) und nun murrte, daß die eingebildete Gränze nicht auch die wirkliche war. — Wie bei Israel, so sind auch bei uns diese Zustände nicht absolut, sondern nur relativ geschieden. Auch wer schon in der einen Beziehung nach Canaan durchgeführt worden, bleibt in der andern noch in der Wüste. Canaan im vollen Sinne gehört für den Einzelnen und für die ganze Gemeinde nicht dem diesseits, sondern dem jenseits an. — Eine andere Parallelstelle ist die, Je-

rem. 31, 1. 2: „Zu dieser Zeit, spricht der Herr, werde ich seyn zum Gott allen Geschlechtern Israels und sie werden mir seyn zum Volke. Also spricht der Herr: es findet Gnade in der Wüste das Volk der Entronnenen vom Schwerte, ich gehe Ruhe zu geben Israel". Auch in Apoc. 12, 6. 14 wird durch die Wüste der Stand der Prüfung und Versuchung bezeichnet. — Das דִּבֵּר עַל־לֵב, eig. reden über dem Herzen, weil die Worte auf das Herz herabfallen, bezeichnet liebenden und tröstenden Zuspruch, vgl. Gen. 34, 3 („und er liebte die Jungfrau und redete über das Herz der Jungfrau") 50, 21. Jes. 40, 2, hier denjenigen, wodurch das Weib, das durch das Bewußtseyn ihrer früheren Untreue und durch die Empfindung ihrer bittern Folgen tief niedergebeugt ist, aufgerichtet wird. Viel zu beschränkt ist die Auffassung derer, welche bloß an die tröstenden Reden der Propheten denken, die allerdings auch dazu gehören. Vorzugsweise aber ist an den sermo realis des Herrn zu denken, an alle die Beweise zarter und inniger Liebe, wodurch er die Mühseligen und Beladenen erquickt, und macht, daß die früher Ungetreuen, die sich nun durch ihn aus der geistlichen Knechtschaft in die geistliche Wüste haben führen lassen, Herz zu ihm fassen können, wie er einst Israel „in der Wüste, im wüsten und öden Lande, im Lande der Dürre und des Todesdünkels", Jerem. 2, 6, zusprach und für alle seine Bedürfnisse liebreich sorgte, damit es erkennete, daß er der Herr, sein Gott, sey. Deut. 29, 4. 5.

V. 17. Und ich gebe ihr ihre Weinberge von dort und das Thal Achor (der Trübung) zum Thore der Hoffnung und sie antwortet dorthin, wie in den Tagen ihrer Jugend und wie am Tage, da sie aus Ägypten auszog. Dieselbe treue Liebe, welche in die Wüste geführt, führt nun in Canaan hinein, und dem Eintritt in das gelobte Land folgt sogleich der Besitz aller seiner Güter und Gaben, die nun der treuen Gattin rechtmäßig angehören (ihre Weinberge),

während sie früher der ungetreuen von dem Geber entrissen worden waren, V. 14. Das נתן mit ל der Pers. heißt immer: jemanden geben. Unrichtig daher Simson: und ich mache ihr daraus, aus der Wüste, ihre Weinberge. Nicht in der Wüste, sondern in Canaan lag ja auch das Thal Achor, vgl. Jes. 65, 10. Die Bed. geben paßt hier auch für das zweite Glied. Das Thal Achor wird ihr geschenkt in seiner Qualität als Thal der Hoffnung. Der Weinberge wird in Beziehung auf V. 14 gedacht, wo die Verwüstung des Weinstockes gedroht wird. Sie kommen als das edelste Besitzthum in Betracht, der schönste Schmuck des bebauten Landes, im Gegensatze gegen die unfruchtbare Wüste. Das מִשָּׁם, von dort an, richtig Manger: quum primum ex isto deserto egressa fuerit. Sprachwidrig Rödiger u. A.: inde ab hoc tempore. Das שָׁם ist nie adv. temp. — Das Thal Achor soll hier nach der Meinung vieler Ausll. (Calvin, Manger u. A.) bloß in Betracht kommen nach seiner Fruchtbarkeit und nach seiner Lage zu Eingange des Landes, nicht nach der dort vorgefallenen Jos. C. 7 erzählten Begebenheit. Aber an diese zu denken, werden wir unwillkührlich schon dadurch veranlaßt, daß der Prophet hier, wie im Vorhergehenden, fast bei jedem Worte die früheren Führungen Israels vor Augen hat. Dazu kommt ein noch mehr entscheidender Grund. Es läßt sich nicht verkennen, daß dasjenige, wozu das Thal Achor durch den Herrn gemacht wird, im Gegensatze steht gegen dasjenige, was es seiner Natur nach ist. Der Trübung steht gar zu deutlich die Hoffnung entgegen. Wird aber auf die Bedeutung des Namens Achor gesehen, so auch auf die Geschichte, der er seine Entstehung verdankte. Um nun diese Beziehung recht zu verstehen, müssen wir zusehen, was das Wesen derjenigen Begebenheit war, deren Wiederholung hier angekündigt wird. Gleich beim Eintritt in Canaan wurde das Volk durch die Frevelthat eines Einzelnen, des Achan, die nur eine einzelne Frucht an dem Baume der allen

gemeinsamen Sünde war, des Genusses der göttlichen Gnade beraubt. Gott selbst aber that nach seiner Barmherzigkeit das Mittel kund, wodurch die verlorene wiedererhalten werden sollte, und so wurde der Ort, der das Thor zum Verderben zu seyn schien, zum Thore (vgl. Schultens zu Hariri III. p. 180) der Hoffnung. Die Erinnerung an diese Begebenheit wurde verewigt durch den Namen des Ortes, vgl. V. 25: „Und Josua sprach: was hast du uns getrübt? es trübe dich der Herr an diesem Tage. — — Deshalb nannte man den Namen dieses Ortes Thal Achor bis auf diesen Tag.“ Dies einzelne Verfahren Gottes nun beruhte auf seinem Wesen und muß sich daher, wenn Israel wieder in gleiche Verhältnisse kommt, muß sich überhaupt, wenn gleiche Verhältnisse eintreten, wiederholen. Auch diejenigen, die schon das gelobte Land betreten haben, die schon zum vollen Genusse des Heils (voll insofern, als dieser als ein Ganzes, als die letzte Station betrachtet wird, die aber wieder verschiedene Stufen und Grade hat, also relativ voll; wäre er absolut voll, gar nichts von Wüste mehr da, so könnte der hier berührte Fall nicht mehr eintreten, denn absolut volles Heil setzt absolut volle Gerechtigkeit voraus) gekommen sind, und zu der Stufe der Gerechtigkeit, welche diesem Heile entspricht, bedürfen doch noch der Barmherzigkeit Gottes. Ohne sie würde das Heil ihnen bald wieder verloren gehen. Diese wird ihnen aber in reichem Maaße zu Theil. Gottes ganze Führung der Begnadigten ist eine Verwandlung des Thales der Trübung in ein Thor der Hoffnung. Er führt es so hinaus, daß durch die Sünden das Band der Gemeinschaft zwischen ihm und ihnen, denen Alles zum Besten dienen muß, statt zu zerreißen, wie es geschehen würde, wenn er bloß Gerechtigkeit wäre, nur noch inniger geknüpft wird. Derselbe Gedanke kehrt V. 21 wieder. Der neue Ehebund wird dort nicht allein auf Gerechtigkeit, sondern auch auf Barmherzigkeit gegründet. — Die Worte וְעָנְתָה שָּׁמָּה werden gewöhnlich er-

klärt: sie singet dort, oder: sie stimmt dort Wechselgesänge an. Beide Erklärungen aber sind sprachwidrig. Denn 1. das שָׁמָּה heißt nicht da, sondern dorthin. Die Stellen, die man zum Beweise beigebracht hat, daß es zur Abwechselung auch dort bedeute, oder dort da, gehören alle in dieselbe Klasse. Es findet an ihnen das Umgekehrte der Construction der Verba der Bewegung mit בְּ statt. So wie dort durch eine Breviloquenz der Begriff der Ruhe ausgelassen ist, so hier der der Bewegung. So z. B. Jerem. 18, 2: „Gehe ins Haus des Töpfers, und dorthin werde ich dich hören machen meine Stimme", concis für: ich werde sie dorthin senden und dort dich hören lassen. 1 Chron. 4, 41: „welche dorthin gefunden wurden", für dort gefunden wurden, als man sich dorthin begab. Daß der Verf., bei dem man übrigens am leichtesten noch den von uns bestrittenen Gebrauch des שָׁמָּה als eine Art von Sprachfehler zugeben könnte, שָׁמָּה und שָׁם wohl zu unterscheiden wußte, geht aus dem Schlusse des Verses hervor, wo er gewiß nicht שָׁמָּה statt שָׁם gesetzt haben würde. Dies die Beispiele von Winer. Gesen. führt Jes. 34, 15 an: „dorthin nestet". Das nesten schließt das nidum ponere mit ein. Ewald beruft sich auf Ps. 122, 5: „dorthin sitzen die Stühle zum Gerichte". Das יָשַׁב bedeutet zwar nie: sich setzen, aber es schließt dies oft ein. Dann Hhl. 8, 5: „dorthin hat dich geboren deine Mutter", s. v. a. dort geboren, und dorthin gelegt. Das שָׁמָּה kann aber um so weniger dort bedeuten, da auch die Beispiele, die man für die Abschwächung des ה locale in andern Fällen anführt, nicht probehaltig sind. Ew. beruft sich auf Ps. 68, 7: „Gott machet wohnen die Einsamen בַּיְתָה", nicht, mit ihm: im Hause da; sondern: ins Haus, für: er führt sie dorthin und macht sie dort wohnen. Der Begriff der Bewegung bedurfte, weil hinreichend durch das ה selbst angedeutet, in der die Kürze liebenden Poesie keiner besonderen Bezeichnung. Ferner Hab. 3, 11: „Sonne

und Mond stehen זְבֻלָה", wohnungswärts, begeben sich in ihre Wohnung und stehen dort. 2. Das Verbum עָנָה heißt weder, die Rede beginnen, noch singen, noch wechselsweise singen, noch entsprechen, zugeneigt seyn (Ewald), noch gehorchen (Hitzig), sondern nie und nirgends etwas anders, als antworten. Jene Deutungen werden allen Schein verlieren, sobald man nur beachtet, daß eine Frage nicht immer durch Worte zu geschehen braucht, sondern auch in der Sache selbst liegen kann, besonders für den lebhaften Morgenländer, für den auch das Stummste Sprache hat. Beispielsweise führen wir nur an 1 Sam. 21, 12: „Antworteten sie nicht diesem in Reigen und sprachen: Saul hat seine tausend geschlagen und David seine zehntausend?" Ebenso 29, 5. Daß die Bedeutung antworten auch hier beizubehalten, zeigt C. 18. V. 7 vgl. mit V. 6. Davids und Sauls gemeinschaftliches Kommen war die stillschweigende Frage τίς ἄρα μείζων. Ps. 147, 7: „antwortet dem Herrn mit Loben". Die realen Anreden des Herrn waren seine Segnungen, vgl. V. 2—6. 8 ff. Gott fragt durch alles, was er gibt: das thue ich dir, was thust du mir? עָנָה wird oft von Gott gebraucht, wenn keine wörtliche Frage oder Bitte vorhergegangen. Das Bedürfniß selbst aber ist die Bitte und Frage. In diesem Sinne wird gesagt, daß auch die Raben zu Gott schreien. In diesem Sinne, daß Gott den Seinen antworte, ehe sie ihn anrufen. Wer nichts hat, bittet schon dadurch, auch ohne Worte, ja ohne Gebehrde und Stellung eines Bittenden. Anderes Gröbere können wir übergehen, da wir hiemit das Scheinbarste beseitigt haben. Nur noch die Stelle Exod. 15, 21 muß berührt werden, da man an ihr die Bedeutung: wechselsweise singen, für ganz unzweifelhaft hält, und da viele Ausll. angenommen haben, daß der Prophet sich wörtlich auf sie beziehe. „Und da antwortete ihnen (לָהֶם), den Männern, Mirjam, singet dem Herrn". Moses singt zuerst mit den Kindern Israel, V. 1 „und da nahm die Mirjam, die Pro-

phetin u. s. w. und da antwortete". Die Bedeutung antworten ist hier ganz klar. Daraus erhellt, daß diese Stelle mit der unsrigen gar keine Verwandtschaft hat, da hier ja nicht wie dort die Erwähnung eines ersten Chores vorhergeht, dem der zweite antwortet. — Es steht aus dem Bisherigen fest, daß die Übersetzung: und sie antwortet dorthin, die allein zulässige ist. Da nun hier keine wörtliche Frage oder Anrede vorhergegangen, so fragt es sich, welche sachliche Anrede die Antwort hervorgerufen. Die Antwort ergibt sich aus der Beziehung des שָׁמָּה auf das מִשָּׁם. Wohin die Antwort gesandt wird, da muß die Anrede liegen. Diese kann demnach nur in dem Geben der Weinberge und überhaupt der Güter des verheißenen Landes bestehen. Beim Eintritt in dasselbe wird sie durch diese freundliche Anrede von dem Herrn, ihrem Gemahle, bewillkommt, und dort beantwortet sie dieselbe. Worin nun die Antwort besteht, das zeigt das Folgende: wie in den Tagen u. s. w. Antwortete damals Israel dem Herrn durch ein Loblied, voll Dankes für die Befreiung aus Ägypten, so wird es auch jetzt durch ein Loblied ihm antworten für die Einführung in Canaan. Berichtete die Geschichte von einem Lobliede, das Israel bei dem Einzuge in Canaan gesungen, so würde der Prophet hierauf zurückweisen. So aber konnte er nur an jenes, bei nicht ganz entsprechender Veranlassung gesungene Lied erinnern, wobei aber zu bemerken ist, daß in diesem Liede selbst der Durchgang durch das rothe Meer als Vorstufe der Einnahme Canaans, diese als dem Keime nach darin enthalten dargestellt wird, vgl. V. 12 ff. Daß übrigens der wesenhafte Grundgedanke nur der der herzlichen und innigen Dankbarkeit der Erlöseten ist, daß die Form nur von der früheren Äußerung dieser Dankbarkeit entlehnt wird, versteht sich von selbst. Ganz dieselbe Einkleidung findet sich aus derselben Ursache auch Jes. C. 12, wo das Ruhen auf dem Dankliede Mosis sich selbst in wörtlicher Entlehnung kund gibt, und C. 26.

Dann in Hab. C. 3, Apoc. 15, 3. — Das יְמֵי und das יוֹם ist Nominat., nicht Accus., der hier gar nicht stehen kann, weil nicht von einer durch den ganzen Zeitraum hindurchgehenden, sondern von einer in einen einzelnen Punkt desselben fallenden Handlung die Rede ist. Der Vergleich wird auch hier bloß angedeutet, weil das tert. compar. aus dem Vorhergehenden deutlich genug ist: wie die Tage ihrer Jugend, für: wie sie einst antwortete in den Tagen ihrer Jugend.

V. 18. **Und es geschieht an diesem Tage, spricht der Herr, wirst rufen du: mein Gemahl, und nicht wirst rufen du mir ferner: mein Baal.** Der vollen Einsetzung in die Rechte, entspricht die volle Erfüllung der Pflichten. Diesen Gedanken individualisirt der Prophet dadurch, daß er die Wegräumung der beiden Formen ankündigt, worin sich zu seiner Zeit der Abfall des Volkes von dem wahren Gotte, der Bruch des auf Ausschließlichkeit beruhenden Ehebundes kund gab, — die Vermengung der Jehovareligion und des Heidenthums, nach der man den wahren Gott Baal nannte und als Baal verehrte, und das Gröbere, der eigentliche Götzendienst. Das erstere hier (vgl. S. 196), das zweite im f. V. Beides auf gleiche Weise neben einander Sach. 14, 9: „zu dieser Zeit wird seyn der Herr Einer und sein Name Einer". Das erste, die Abschaffung der Vielgötterei, das zweite, die Abschaffung der Religionsmengerei, des versteckten Abfalls, der den wahren Gott, den er nicht gänzlich und offen zu verlassen wagt, mit der Welt zu versöhnen und zu identificiren sucht. In Bezug auf den Grundgedanken sind parallel Deut. 30, 5 ff.: „und der Herr bringt dich in das Land, was deine Väter besessen — und es beschneidet der Herr dein Herz und das Herz deines Samens, zu lieben den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen und von ganzer Seele, auf daß du lebest". Eine Stelle, welche zeigt, daß auch unser Vers nicht weniger, wie das Vorige, eine **Verheißung** enthält, daß das

Nennen und das nicht mehr Nennen Werk der göttlichen Gnade ist, worauf auch das: „ich werde ausrotten" in V. 19 hinführt, und ebenso die andere Parallelstelle Jerem. 24, 7: „und ich gebe ihnen ein Herz zu erkennen mich, daß ich der Herr, und sie werden mir zum Volke, und ich werde ihnen zum Gotte; denn zurückkehren werden sie zu mir von ganzem Herzen". Ez. 11, 19: „und ich gebe ihnen ein Herz und einen neuen Geist gebe ich in ihr Inneres, und entferne das steinerne Herz aus ihrem Innern", vgl. noch Sach. 13, 2. — Durch scheinbare Tiefe empfiehlt sich eine andere Auslegung dieses Verses, bei der das בַּעַל appellativisch gefaßt wird, Eheherr, im Gegensatze gegen אִישׁ, Ehegemahl. Das Volk soll fortan ganz durch Liebe regiert werden. Dagegen aber eine ganze Anzahl von Gründen, das Verhältniß dieses Verses zum folgenden, welches nicht erlaubt, das dort als Nom. propr. vorkommende בַּעַל appellat. zu nehmen, die Willkühr in der Bestimmung des Verhältnisses von אִישׁ und בַּעַל, welches erstere das Liebesverhältniß ebenso wenig ausdrückt, wie das zweite es ausschließt, vgl. dagegen Jes. 54, 5. 6; 62, 4, 2 Sam. 11, 26 — es ist unrichtig, daß der Name Baal eigentlich Herr bedeutet, er heißt Inhaber, Besitzer, — dann das Schiefe des Gedankens, der in der Schrift keine Analogie für sich hat — das Liebesverhältniß zu Gott kann auch in seiner höchsten Vollendung die Ehrfurcht vor ihm nicht aufheben, u. s. w.

V. 19. Und ich entferne die Namen der Baale aus ihrem Munde, und ihrer wird nicht mehr gedacht mit ihrem Namen. Das Volk soll einen solchen Abscheu vor dem Götzendienste haben, daß es selbst durch die Aussprechung des Namens der Götzen sich zu beflecken fürchtet. Die Worte sind entlehnt aus Exod. 23, 13: „Den Namen anderer Götter sollt ihr nicht erwähnen, und nicht soll er gehört werden in eurem Munde". Daß die specielle Äußerung der Idee auf diese

selbst zurückgeführt werden muß, den Abscheu vor der früheren Sünde, daß daher hier nicht von einer solchen Nennung die Rede seyn kann, welche, wie die an unserer Stelle selbst, mit dieser Sünde nichts zu thun hat, versteht sich von selbst.

V. 20. Und ich schließe ihnen einen Bund an diesem Tage mit dem Wilde des Feldes und den Vögeln des Himmels und dem Gerege der Erde, und Bogen und Schwert und Krieg zerbreche ich aus dem Lande, und wohnen mache ich sie sicher. Ich schließe u. s. w. Manger: foedus pangendum, causa pro effectu, sive ipsa securitate ponitur. Zum Vortheile Israels schließt Gott ein Bündniß mit den Thieren, das heißt er legt ihnen die Verpflichtung auf, ihm nicht zu schaden. Das כָּרַת בְּרִית nicht selten von einer Verhandlung zwischen zwei Theilen, wo nur dem einen Theile eine Verpflichtung auferlegt wird, ohne daß der auflegende dagegen eine Verbindlichkeit übernimmt. Anders gewandt ist das Bild Hiob 5, 23, wo durch Gottes Vermittelung die Thiere selbst mit dem gebesserten Hiob in ein Bündniß treten. רמשׂ ist nie Gewürm, immer Gerege s. v. a. alles was sich regt, „kleine Thiere mit großen", wie in Ps. 104, 25 erklärend hinzugefügt wird. Die drei Classen stehen in derselben Ordnung in Gen. 9, 3. Die dort dargelegte normale Ordnung: „Und eure Furcht und euer Schrecken sey über alles Wild" u. s. w. kehrt zurück, nachdem die durch die Sünde herbeigeführte Störung beseitigt worden. Das: ich zerbreche u. s. w., treffend Manger: praegnans et nervosa brevitas, qua frangere quaevis belli instrumenta, ipsumque adeo bellum e regione valet, fracta ex ea abolere. Daß Krieg hier so wenig, wie irgendwo anders, Kriegeswaffen bedeutet, versteht sich von selbst. Vor Augen hat der Prophet, wie es scheint, die Stelle Levit. 26, 3 ff.: „Wenn in meinen Gesetzen ihr wandeln werdet und meine Gebote bewahren, so gebe ich eure Regen zu ihrer Zeit, und es gibt das Land seinen

Ertrag, und der Baum des Feldes gibt seine Frucht. — — Und ich gebe Frieden im Lande, und ihr wohnet, und nicht ist, der aufscheucht, und ich tilge die bösen Thiere aus dem Lande, und Schwert soll nicht dringen in euer Land." Die Annahme einer Beziehung auf diese Stelle ist um so leichter, da auch Ez. C. 34, 25 ff. sie fast wörtlich nachbildet. Wegen des fatalen wenn war jene Verheißung bisher nur sehr unvollkommen in Erfüllung gegangen, und oft war ihr grades Gegentheil eingetreten. Jetzt aber, da die Bedingung da ist, wird sich auch die Verheißung vollkommen realisiren. Dabei ist aber zu bemerken, daß, auf den gegenwärtigen Weltlauf gesehen, diese Hoffnung immer mehr oder weniger eine ideelle bleibt, weil auch bei der Bedingung die Idee noch nicht von der Wirklichkeit erreicht wird. Die Idee ist die: wie der Sünde unzertrennlicher Begleiter das Übel als Strafe ist, so der Gerechtigkeit unzertrennlicher Begleiter das Heil. Sie realisirt sich schon unter dem gegenwärtigen Weltlaufe insofern, als den Gerechten alles zum Heile dienen muß. Die volle Realisirung gehört der παλιγγενεσία an, wo mit der Sünde auch das Übel, das hier auch noch den Gerechten zu ihrer Läuterung nothwendig ist, ausgetilgt seyn wird. Parallel sind Jes. C. 2, 4. C. 11. 35, 9. Sach. 9, 10.

V. 21. Und ich verlobe dich mir in Ewigkeit und ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht und in Gnade und Erbarmen. V. 22. Und ich verlobe dich mir in Treue und du erkennst den Herrn. Mit Absicht wird das auf eine ganz neue Ehe, auf ein Weib der Jugend hinführende אֵרַשׂ, freien (vgl. Deut. 20, 7, wo es dem לָקַח entgegensteht), gebraucht. Calvin: perinde acsi populus non violasset fidem conjugii, promittit illum deus sibi fore loco sponsae, quemadmodum si quis ducat puellam virginem et intactam. Es war schon große Gnade, wenn das ungetreue Weib wieder angenommen wurde; nach dem Rechte konnte sie

für immer verstoßen werden; der einzig gültige Grund zur Ehescheidung war vorhanden; Jahre lang hatte sie im Ehebruch gelebt. Aber Gottes Gnade geht noch weiter. Das Alte wird nicht bloß vergeben, es wird vergessen; ein ganz neues Verhältniß beginnt, in das kein Argwohn und keine Bitterkeit von der einen, keine trübe Rückerinnerung von der andern Seite, wie es wohl unter ähnlichen menschlichen Verhältnissen geschieht, wo die Folgen der Sünde nie ganz schwinden, wo immer ein herber Nachgeschmack übrig bleibt, übergeht. Dasselbe Verfahren Gottes wiederholt sich noch täglich. Jeder Gläubige darf frohlockend sprechen: das Alte ist vergangen, siehe es ist Alles neu geworden. Die Größe dieser Verheißung führt die directe Anrede herbei, während der Herr bisher von dem Weibe in der dritten Person geredet. Sie soll von Angesicht zu Angesicht das große Wort aus seinem Munde hören, damit sie gewiß weiß, daß sie es ist, die es angeht. Ausdruck der Größe, des Hocherfreulichen, des Unglaublichen ist auch die dreifache Wiederholung dieses Wortes. Calvin: quia difficile fuit revocare populum a metu et desperatione, quia scil. satis tenebat, quam graviter et quidem variis modis se a deo alienasset, oportuit adhibere multa solatia, quae valerent ad fidei confirmationem. Die Nachricht von einem großen unerwarteten Glücke, in die man sich gar nicht finden kann, läßt man sich gern wiederholen. Worin aber könnte sich der wegen seiner Sünden verzweifelnde Mensch wohl weniger finden, als in das größte aller Wunder, daß seine Sünden auf einmal ganz und gar abgethan seyn sollen? Die Wiederholung ist aber hier um so trostreicher, da sie jedesmal von der Verheißung eines neuen Gutes begleitet ist, jedesmal eine neue reizende Aussicht auf neue Segnungen dieser neuen Verbindung eröffnet. Zuerst die ewige Dauer, dann als dieselbe verbürgend die Eigenschaften, die Gott dabei entwickeln, endlich die, welche er seiner Verlobten ertheilen wird. Das לְעוֹלָם steht zurück auf die schmerzliche

Auflösung des früheren Ehebündnisses. Dies neue soll einer solchen nicht unterworfen seyn, vgl. Jes. 54, 10: „Denn Berge weichen wohl, und Hügel wanken, aber meine Liebe wird von dir nicht weichen, und mein Friedensbund nicht wanken." Die Eigenschaften, welche Gott gegen das Weib entwickeln wird, und das Verfahren, welches durch seine Gnade sie gegen ihn beobachten, werden durch בְּ mit dem: ich verlobe dich mir, verbunden. Dies steht häufig als Bezeichnung der Umstände, in denen eine Handlung ruht. So ruht hier die Verlobung in demjenigen, was Gott mit ihr zugleich ertheilt. Denn dadurch wird sie erst zur rechten Verlobung. Daß man nun die begleitenden Gaben also vertheilen muß, wie wir gethan, — zuerst die treue Erfüllung aller Pflichten eines Ehegatten von seiner Seite, dann die innerliche Mittheilung der Kraft zur Erfüllung ihrer Pflichten, — daß man weder mit Einigen Alles auf einen von beiden Theilen beziehen, noch mit Anderen annehmen darf, daß Alles zugleich auf beide gehe, dafür spricht außer dem dazwischen wiederholten: und ich verlobe dich mir, die innere Beschaffenheit der genannten Gaben. Von רַחֲמִים, Erbarmen, kann nicht die Rede seyn im Verhältniß des Weibes zu Gott, von Erkenntniß Gottes nicht die Rede in dem Verhältnisse Gottes zu dem Weibe. Die vier genannten Bezeigungen Gottes nun zerfallen in ein doppeltes Paar, Gerechtigkeit und Recht, und Liebe und Erbarmen. Beide finden wir häufig ebenso verbunden, z. B. Jes. 1, 27: „Zion wird in Recht erlöst werden, und seine Bewohner in Gerechtigkeit." Sie unterscheiden sich so, daß das erstere, צֶדֶק, das Gerechtseyn, die subjective Eigenschaft, Gesinnung und daraus fließende Handlung, das zweite das objective Recht bezeichnet. Man kann jemanden sein Recht ertheilen und doch nicht gerecht seyn. Gottes Gerechtigkeit und sein Rechtthun im Verhältniß zur Gemeinde besteht nun darin, daß er die bei der Schließung des Bündnisses mit ihr übernommenen Verpflichtungen treu

erfüllt, ihr alles dasjenige gibt, was er verheißen. Damit ist es aber nicht genug. Die übernommenen Verpflichtungen beruhen auf Gegenseitigkeit. Wird nun der Bund von Seiten der Gemeinde verletzt, was bleibt ihr dann für Hoffnung? Darum fügt Gott zur volleren Beruhigung der Gattin, die wohl von früher her noch wußte, was es mit der Gerechtigkeit auf sich hatte, ein zweites Paar hinzu, die Liebe und das Erbarmen: Die erstere ist die Wurzel des letzteren, dieses die Form, in welcher sie sich im Verhältniß des allmächtigen und heiligen Gottes zu dem schwachen und sündigen Menschen äußert. Liebe, חֶסֶד, kann auch der Mensch gegen Gott haben, obgleich, weil Gottes Liebe die menschliche Liebe so unendlich überwiegt, schon dieses Wort nur sehr selten von dem Menschen vorkommt, Erbarmen nur Gott gegen den Menschen. — Noch konnte und mußte der Gattin ein schweres Bedenken übrig bleiben. Gottes Barmherzigkeit und Liebe haben ihre Gränzen. Sie erstrecken sich nur bis auf den einen Fall, welcher auch die menschliche Ehe, das Abbild der himmlischen, das große Geheimniß, welches der Apostel auf Christum und die Kirche deutet, auflöst. Wie nun, wenn dieser Fall wieder einträte? Jetzt zwar ist ihr Herz von reiner Liebe voll, aber wer weiß, ob diese Liebe nicht erkalten, ob sie nicht von neuem der Versuchung unterliegen wird? Für die neue Noth ein neuer Trost. Gott selbst will geben, was in menschlichen Kräften freilich nicht steht, die Treue gegen ihn (vgl. das אמונה von der menschlichen Treue, Hab. 2, 4. Jerem. 5, 3. 7, 28; die Treue hier bildet den Gegensatz gegen die Hurereien in C. 1, 2), und daß sie ihn erkennt. Das: du erkennest Gott, s. v. a., in meiner Erkenntniß. Die Erkenntniß Gottes ist hier eine wesenhafte. Wer Gott auf diese Weise erkennt, der kann nicht anders, als ihn lieben und ihm treu seyn. Auf einem Nichterkennen Gottes beruht jeder Götzendienst, jede Sünde.

V. 23. **Und es geschieht an diesem Tage, erhören werde ich, spricht der Herr, erhören den Himmel, und er wird erhören die Erde. V. 24. Und die Erde wird erhören das Korn und den Most und das Öl, und sie erhören Jesreel (den Gott-säet).** Die Verheißung hier bildet den Gegensatz zu der Drohung Deut. 28, 23. 24: „und es wird der Himmel, der über deinem Haupte ist, Erz, und die Erde, die unter dir ist, Eisen. Geben wird der Herr zum Regen deines Landes Staub, und Staub wird vom Himmel herabkommen über dich." Das zweite אֶעֱנֶה betrachten die Ausll. meist als eine Wiederaufnahme des ersten. Allein einen weit nachdrücklicheren Sinn erhält man, wenn man das erste אֶעֱנֶה isolirt, ich werde erhören, nämlich alle Bitten, die von euch und für euch zu mir emporgesandt werden. Parallel ist u. a. Jes. 58, 9, wo dem gebesserten Volke verheißen wird: „Dann wirst rufen du, und der Herr wird antworten, schreien wirst du, und er sprechen, da bin ich." Durch eine kühne Prosopopöie läßt der Prophet den Himmel bitten, daß er der Erde das ihr zur Fruchtbarkeit Nöthige geben dürfe u. s. w. Bisher nämlich sind sie gehindert worden, ihre Bestimmung zu erfüllen, da Gott dem unwürdigen Volke seine Gaben entziehen mußte, C. 2, 11, jetzt, da dies Hinderniß weggeräumt ist, bitten sie, wieder in ihren Beruf eintreten zu können. Der Prophet veranschaulicht den Gedanken, daß es in der ganzen Welt kein von Gott unabhängiges Gut gibt, nichts, was nicht seiner Bestimmung nach unser wäre und uns wirklich zu Theil würde, wenn wir in dem rechten Verhältnisse zu ihm stehen, nichts, was nicht sein wäre und uns genommen würde, wenn wir das Gut ohne den Geber haben wollen. Calvin: propheta ostendit, unde incipiat hominum felicitas, nempe ubi deus ipsos adoptat, ubi peccatis abolitis eos sibi desponsat. — — Ita etiam docet his verbis, coelos non arcano aliquo instinctu siccos, sed ubi

deus arcet suam gratiam, tunc nullam esse pluviam, qua coeli terras irrigent. Deus ergo hic palam ostendit, totum naturae ordinem (ut loquuntur) ita in manu sua esse, ut nulla pluviae gutta e coelo cadat, nisi suo nutu, terra nullum germen producat, denique totam naturam fore sterilem, nisi eam foecundet sua benedictione.

V. 25. Und ich säe sie mir im Lande, und begnadige die Unbegnadigte und sage zu dem Nicht-mein-Volk: mein Volk du, und es sagt zu mir: mein Gott. Die drei symbolischen Namen der Kinder des Propheten kehren hier noch einmal wieder. Das weibliche Suff. in זְרַעְתִּיהָ, sich auf יִזְרְעֶל beziehend, darf gar nicht befremden. Denn in unserm ganzen Abschnitte geht ja das Bezeichnende in dem Bezeichneten unter. Der Sache nach aber ist Jesreel = das jetzt neu zu säende (nicht etwa das neu zu pflanzende; dies ein ganz verschiednes Bild, das Säen bezieht sich immer auf die Vermehrung) Israel.

Cap. 3.

„Das bedeutende Paar kommt zurück, zu neuer Beziehung." Rückert. Zuerst wird V. 1—3 die symbolische Handlung berichtet. Der Prophet nimmt sich auf den Befehl des Herrn ein Weib, das seiner treuen Liebe ungeachtet, im fortgesetzten Ehebruche lebt. Er verstößt sie nicht gänzlich, sondern versetzt sie, damit sie zur Besinnung und Einkehr komme, in eine Lage, wo sie sich der Buhlen enthalten muß. Die Deutung des Symboles gibt V. 4: Israel wird lange Zeit, von der Welt verlassen, in trauriger Abgeschiedenheit zubringen. Den Schluß bildet, ohne symbolische Einkleidung, ein Blick in die weitere Zukunft. Die Strafe wird endlich Bekehrung wirken. Israel kehrt zurück zu dem Herrn, seinem Gott, und zu David, seinem Könige.

V. 1. Da sprach der Herr zu mir: wiederum gehe, liebe ein Weib, geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend, wie der Herr liebt die Söhne Israels, und sie wenden sich zu andern Göttern und lieben Traubenkuchen. Der richtige Gesichtspunkt für die Auslegung dieses Verses ist in mancher wichtigen Beziehung schon früher festgestellt worden (vgl. S. 212). Die dort gewonnenen Resultate setzen wir hier voraus. Von großer Bedeutung für die Einsicht in den ganzen Abschnitt ist die Bemerkung, daß unsere symbolische Handlung, gradeso wie die C. 1, das Ganze des Verhältnisses des Herrn zu dem Volke Israel umfaßt, nicht, wie die meisten Ausll. annehmen, nur einen Theil, die Zeit von dem Beginnen des Exiles an. Veranlaßt ist diese falsche Auffassung, deren Nichtigkeit vollständig zuerst von Manger eingesehen wurde, dadurch, daß der Prophet bei der Erzählung der Ausführung des göttlichen Auftrages, sehr bedeutende Momente übergeht, erwartend, daß jeder sie theils aus dem Auftrage selbst, theils aus den vorhergehenden Abschnitten ergänzen werde, wo sie schon mit besonderer Ausführlichkeit behandelt worden, und gleich von der ersten Schließung der Ehe zu demjenigen Punkte übergeht, der für diesen Abschnitt sein Hauptaugenmerk bildete, der Besserungsstrafe, die er über sein Weib, der Herr über Israel verhängt. Dem Volke die richtige Einsicht in das nahe bevorstehende Exil zu gewähren, zu bewirken, daß es dasselbe weder als ein zufälliges, mit seinen Sünden in gar keiner Verbindung stehendes Ereigniß, noch als eine reine Wirkung des seine gänzliche Vernichtung bezweckenden göttlichen Zornes, vielmehr als ein Werk der strafenden Gerechtigkeit und der bessernden Liebe zugleich betrachtete, dies ist sein Zweck. Zwischen dem zweiten Vers: und ich erwarb sie mir, u. s. w. und dem dritten: da sprach ich zu ihr u. s. w., hat man hinzuzudenken: und ich nahm sie zur Ehe und liebte sie, aber sie brach die Ehe. Daß dies

die richtige Ansicht sey, erhellt schon aus V. 2. Nach richtiger Erklärung (vgl. S. 218) kann dieser Vers nur auf den ersten Anfang des Verhältnisses zwischen dem Herrn und dem Volke Israel, auf dasjenige bezogen werden, wodurch er bei der Befreiung aus Ägypten das Eigenthumsrecht über dieses Volk gewann. Dazu kommt die zweite Hälfte unseres Verses selbst: wie der Herr liebt u. s. w. Hier ist von der Liebe des Herrn zu Israel in ihrem weitesten Umfange die Rede; jede Beschränkung derselben auf eine einzelne Äußerung, auf ein Wiederlieben nach dem Abfall, auf die aus Liebe verhängten Besserungsleiden, ist willkürlich, und dies um so mehr, da durch den Zusatz: und sie wenden sich u. s. w. die Liebe Gottes als dem Abfalle des Volkes parallel gehend bezeichnet wird. Dasselbe ergibt sich auch aus der ersten Hälfte. Wodurch wäre man wohl berechtigt das: liebe, zu erklären durch: liebe wieder, oder gar durch: restitue amoris signa, wie dies die Vertheidiger der schon zurückgewiesenen Behauptung thun, das Weib sey Gomer? Das: liebe entspricht ja genau dem: wie der Herr liebt. Muß dieses von der Liebe des Herrn in ihrem ganzen Umfange verstanden werden, bezeichnet es nicht bloß die Äußerung der Liebe, sondern die Liebe selbst, wie könnte dann wohl bei dem liebe eine beschränktere Auffassung stattfinden? Wie dürfte man wohl mit den Vertheidigern der Beziehung auf eine neue Ehe das: geliebt von ihrem Freunde und ehebrechend, auf eine frühere Ehe des Weibes beziehen, s. v. a. die von ihrem früheren Ehemanne geliebt worden, und dennoch die Ehe brach. Dann erhält man ja die größte Unähnlichkeit zwischen Bild und Gegenbild. Wer soll denn der Typus des Herrn seyn, der frühere Gemahl oder der Prophet? Der רֵעַ kann, wenn das Bild der Sache, wenn das erste Glied dem zweiten entsprechen soll, kein anderer seyn, als der Prophet selbst. Jetzt zum Einzelnen. Das אֱהַב, liebe, ist stärker wie das קַח, nimm, in

C. 1, 2. Dort bloß die Ehe, hier die Ehe aus Liebe und in Liebe. Dies wird noch stärker hervorgehoben und mit dem, durch das מְנָאָפֶת ausgedrückten Betragen des Weibes in Contrast gesetzt durch das folgende אֲהֻבַת רֵעַ, s. v. a. nimm in Liebe ein Weib, die, ungeachtet sie von dir, ihren Freunde, geliebt wird, dennoch die Ehe bricht, mit der du, ich sage es dir voraus, in einem beständigen Wettstreit der Liebe und des Undankes, der gröbsten Verletzung der Liebe, dich befinden wirst. Die Participia stehen hier ganz ihrem gewöhnlichen Gebrauche gemäß, wonach sie die Handlung mit der Idee des Dauernden, des Zustandes aussprechen. Das: liebe, bezeichnet die der Ehe vorausgehende und sie bewirkende, das: geliebt, die während der Ehe und ungeachtet des fortgehenden Ehebruches ununterbrochen fortdauernde Liebe, wenn man nicht, was auch angeht, schon in das: liebe, das: nimm aus Liebe, und das: liebe fortwährend, zugleich legen will. Daß statt des: geliebt von dir, gesetzt wird: geliebt von ihrem Freunde, was so manche irre geführt hat*), dient dazu den Gegensatz schärfer hervortreten zu lassen. Das רֵעַ hat nur eine Bedeutung, Freund. Es heißt nie an und für sich Mitmensch, nie Mitjude, nie derjenige, mit dem man zu thun hat. Als das Gegentheil von Feind, faßten es ganz mit Recht schon die Pharisäer. An ihrer Glosse Matth. 5, 43: καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου, war nur eins, freilich das größte, auszusetzen, daß sie unter dem Freunde nur denjenigen verstanden, den ihr liebeleeres Herz wirklich liebte, nicht den, den sie lieben sollten, weil Gott ihn durch heilige Bande der Freundschaft und Liebe mit ihnen verbunden hatte. So diente

*) An die Ehebrecher kann bei dem רֵעַ schon deshalb nicht gedacht werden, weil immer nur von der Liebe Israels zu den Götzen die Rede ist, nie von der Liebe der Götzen zu Israel. In der gleich folgenden Ausdeutung geht die Initiative nicht etwa von den Götzen aus, sondern Israel wendet sich zu andern Göttern.

ihnen, was sie grade zur Liebe erwecken sollte, zur Beschönigung des Hasses. Die allein gesicherte Bedeutung paßt nun auch hier trefflich. Der, den das Weib sträflich verläßt, ist nicht ein strenger Eheherr, sondern ihr liebender Freund, den sie früher selbst als solchen erkannte, und der immer es bleibt. Vollkommen parallel ist Jerem. 3, 20: „wie ein Weib treulos ist gegen ihren Freund, also seyd ihr treulos geworden an mir,“ vgl. V. 4: „Hast nicht vorlängst du mich genannt: mein Vater, Freund meiner Jugend du?“ Hhl. 5, 16. Das Richtige sah schon Calvin: „amplificatio in hac voce subest. Saepe enim mulieres, dum se prostituunt, queruntur hoc fieri nimio rigore, quia non satis amice foventur a suis maritis. Verum si maritus comiter uxorem suam apud se habeat, et praestet officium maritale, mulier minus est excusabilis. — Ergo hic notatur turpissima ingratitudo populi et opponitur immensa dei misericordia et bonitas. Zur volleren Einsicht in die erste Hälfte des Verses setzen wir noch die Umschreibung von Manger hieher: uxorem tibi quaere, a te in delitiis habendam, tantoque amore prosequendam, ut si perfidia sua sancta matrimonii jura violet, eaque de causa vivere cum ea diutius haud possis, tibi tamen cara maneat, et a te simulatque vitam suam emendaverit, lubenter in gratiam recipiatur. — In der zweiten Hälfte des Verses findet eine so wörtliche Übereinstimmung mit Stellen des Pentateuchs statt, daß sie wohl nicht zufällig ist, vgl. zu כְּאַהֲבַת יְהוָה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Deut. 7, 8 מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם, eine Übereinstimmung, die um so mehr Aufmerksamkeit verdient, da wir schon die Verwandtschaft dieser Stelle mit V. 2 nachgewiesen haben. Zu dem פֹּנִים אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים, vgl. Deut. 31, 18: ich werde verbergen mein Angesicht an jenem Tage, wegen all des Bösen, was es thut; denn es wendet sich zu andern Göttern, פָּנָה אֶל־אֱלֹהִים אֲחֵרִים.

Das אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים, Traubenkuchen, ist dem Wesen nach schon früher, S. 216, erläutert worden. Gänzlicher Mißverstand ist es, wenn Einige hier an die Liebe zu Schmausereien und Gelagen denken, Andere, wie Gesen., nachzuweisen bemüht sind, daß man dergleichen Kuchen bei den Götzenopfern gebrauchte. Die Traubenkuchen sind vielmehr der Götzendienst selbst; das: sie lieben Traubenkuchen, fügt aber zu dem: sie wenden sich zu andern Göttern, ein wesentliches Moment hinzu. Es weist hin auf den sündigen Ursprung des Götzendienstes. Die ernste und strenge Jehovareligion derbe, gesunde Kost, der Götzendienst lose Speise, die nur von Verwöhnten, Leckerhaften gesucht wird. Was vom Götzendienst, gilt überhaupt vom Dienste der Sünde und der Welt, der auch bei Hiob 20, 12 unter dem Bilde einer Speise erscheint, die im Munde süß wie Honigseim, sich im Leibe in Schlangengalle verwandelt. In der Symbolik des Gesetzes, 3 Mos. 2, 11, bezeichnet der Honig die Lust der Welt, vgl. meine Schr.: die Opfer der heil. Schrift S. 44. Nur die Ableitung das אֲשִׁישִׁים, dessen Bedeutung hinreichend durch Parallelstellen gesichert ist, bedarf noch einer Untersuchung. Wir tragen kein Bedenken, es von אֵשׁ, Feuer abzuleiten, אֲשִׁישָׁה eig. das Gefeuerte, vgl. אִשֶּׁה, s. v. a. Gebackenes, Kuchen. Die neuerlich gangbar gewordene Ableitung von אָשַׁשׁ, gründen, hat gegen sich, theils daß der Übergang von dem Gründen zum Kuchen gar kein leichter ist, theils und hauptsächlich, daß sich von dieser Wurzel sonst im Hebräischen auch nicht die geringste Spur vorfindet. Man beruft sich zwar darauf, daß das אֲשִׁישִׁים selbst Jes. 16, 7 in einer Bedeutung vorkomme, welche die Ableitung von dem V. אָשַׁשׁ nothwendig mache. Allein die Bedeutung Kuchen muß auch dort beibehalten werden. Für dieselbe und gegen die von Gesen., Winer und Hitzig angenommene Bedeutung Trümmer, sprechen folgende Gründe. 1. Die Bedeutung Kuchen verdient ceteris paribus schon des-

halb entschieden den Vorzug, weil sie durch die anderweitigen Stellen ganz gesichert ist. Das Vorkommen eines und desselben Wortes in zwei gar nicht zusammenhängenden Bedeutungen darf nur auf die zwingendsten Gründe hin angenommen werden. 2. Der Übergang von der Bedeutung Fundament, die man allein von dem Verbo אָשַׁשׁ ableiten kann, zu der: Trümmer, ist gar nicht so leicht, als man ihn macht. In Bezug auf einen Neubau, zu dem Trümmer das Fundament abgeben, können sie wohl Fundamente genannt werden, vgl. Jes. 58, 12; nicht aber, wo es bloß auf die Zerstörung ankommt. Wer sagt wohl: über Fundamente heulen, für: über Trümmer heulen? 3. Ganz entscheidend aber ist der Zusammenhang. Das folgende כִּי ist bei der Erklärung durch Trümmer unerklärlich. Dies kleine Wörtchen, an dem so Vieles hängt, leistet auch hier den Dienst eines Wegweisers: „Darum heulet Moab um Moab, ganz heulet es, um die Kuchen Kir Haresets seufzet ihr, ganz betrübt; denn die Weingärten Hesbons sind verwelkt, der Weinstock Sibmas, dessen Reben die Herrscher der Völker berauschten u. s. w.“ Dann V. 9: „Darum weine ich mit Jaeser um den Weinstock Sibmas.“ Sind die Reben nicht mehr, so auch keine Traubenkuchen. Dem Heulen um die Kuchen dient also die Verwüstung der Weingärten zur Begründung. Daß übrigens in Moabitis solche Kuchen vielfach bereitet wurden, zeigt schon der Ortsname Diblatajim, Kuchenstadt. Noch ist zu bemerken, daß man zur Annahme eines Sing. אָשִׁישׁ, wie ihn die Lex. neben אֲשִׁישָׁה aufführen, nicht berechtigt ist. Auch דְּבֵלָה bildet ja den Plur. דְּבֵלִים.

V. 2. Und ich erwarb sie mir um 15 Silberlinge und einen Chomer Gerste und einen Lethech Gerste. Vgl. die Erklärung d. V. S. 218.

V. 3. Und ich sprach zu ihr: viele Tage wirst du sitzen mir; nicht wirst huren du und nicht gehören

einem Manne, und so auch ich zu dir. Das Sitzen hat den Nebenbegriff der Verlassenheit und Einsamkeit, daraus erklärlich, daß, wer nicht zum Mitgehen aufgefordert wird, sitzen bleibt. So z. B. Gen. 38, 11: „sitze als Wittwe im Hause deines Vaters, bis daß Selah, mein Sohn, groß wird." Jes. 47, 8, wo Babylon sagt: nicht als Wittwe werde ich sitzen u. s. w. Man darf das Fut. hier und im Folgenden nicht etwa imperativisch nehmen, du sollst mir sitzen, du sollst nicht huren. Dagegen spricht die Erklärung in V. 4, und ebenso die Parallelst. C. 2, 8. 9. Nicht eine moralische Probe will der Mann mit der Frau machen, sondern er will sie einsperren, so daß sie einsam sitzen muß, und nicht huren kann. In Bezug auf das לִי bemerkt treffend Manger: „lenitatis indicium in ipsa illa acerbitate, mihi, indigne utique a te habito, sed marito tamen tui amantissimo, nec tui, quamvis a te remoto, penitus oblituro. Das לִי zeigt an, daß das Sitzen des Weibes dem Propheten angehören wird. Ganz ähnlich Exod. 24, 14: und zu den Ältesten sprach er: sitzet uns, שְׁבוּ לָנוּ, hier, bis wir zu euch zurückkehren. In welcher Beziehung nun das Sitzen ihm angehören wird, worüber die Redensart selbst nichts aussagt, die man ja nicht erklären darf durch: Sitzen in Erwartung Jemandes; daß das Sitzen dem Propheten nicht etwa bloß insofern angehört, als es zur verdienten Strafe von ihm verhängt, Folge seines gerechten Zornes ist, daß man vielmehr vorwiegend an seine erbarmende Liebe zu denken hat, welche sich dieses Mittels bedient, um die Möglichkeit der Wiedervereinigung herbeizuführen, das zeigt der Ausgang des ganzen Verfahrens in V. 5. — Der Unterschied des huren und des: einem Manne seyn, fällt in die Augen. Das erste bedeutet vagos et promiscuos amores, das andere die eheliche Verbindung mit einem Einzelnen, vgl. z. B. Ezech. 16, 8. Levit. 21, 3. Das aber fragt sich, wer unter dem Manne zu verstehen sey.

Mehrere meinen, ausschließlich der Prophet. So Hieron.: nec aliis amatoribus turpiter te prostitues, nec mihi viro, a quo conducta es, legitime conjungeris. Andere nehmen wenigstens eine Mitbeziehung auf den Propheten = den Herrn an. Durch: du wirst nicht huren, werde der Umgang mit den Buhlen ausgeschlossen, durch das: du wirst nicht seyn einem Manne, zugleich mit dem Manne, s. v. a. du sollst weder mit mir, noch mit einem andern Manne eheliche Gemeinschaft haben Das Richtige aber ist, daß beides sich auf die Gemeinschaft mit den Buhlen bezieht, und zwar so, daß das erste das sich Hingeben bald an den Einen bald an den Andern, das zweite das Eingehen eines festen Verhältnisses zu einem Einzelnen bezeichnet, wie, auf die Sache gesehen, das bisherige Verhältniß Israels zu den Götzen ein Huren war — sie machten, wie es ihnen einfiel, bald diesen, bald jenen Gott der benachbarten Völker zum Gegenstande ihrer Verehrung —, ein eheliches Verhältniß aber eingetreten seyn würde, wenn sie mit einem derselben in eine ähnliche feste und ausschließende Verbindung getreten wären, wie die bisherige mit dem Herrn. Erfordert wird diese Erklärung durch das: und auch ich zu dir, zu Ende des V. Bezieht man das: du wirst nicht eines Mannes seyn, auf den Propheten, so lag das: ich werde mit dir keine Gemeinschaft haben, schon in dem: du wirst mit mir keine Gemeinschaft haben, eingeschlossen und bedurfte keiner neuen Erwähnung. — Es fragt sich nun, wodurch das dem Bilde entsprechende Sachliche herbeigeführt, wodurch die ehebrecherische Israel gehindert werden soll zu huren und eines Mannes zu werden, wodurch der Götzendienst unter dem Volke ausgerottet. Die Antwort ist schon zu C. 2, 8. 9 gegeben. Die Götzen erschienen Israel in ihren vermeintlichen Gaben. Wurden diese ihm genommen, wurde es gänzlich entblößt und in Mangel und Elend gestürzt, so mußte es die Nichtigkeit aller seiner bisherigen Bestrebungen und die

Nichtigkeit ihres Gegenstandes erkennen, seine Liebe zu diesem mußte schwinden. Die absolute Unfähigkeit der Götzen, dem Volke in seinem Leiden Trost und Hülfe zu bringen, mußte der Anhänglichkeit an sie ein Ende machen. — Die letzten Worte: und auch ich zu dir, werden von den Ausll. meist erklärt: ego quoque tuus ero. Manger: vinculum nostri amoris non penitus disrumpam, neque aliam mihi assumam in uxorem, sed tuus manebo, in gratiam te tandem recepturus, et conjugis meae loco iterum habiturus. De Wette: dann aber will ich mich zu dir thun, Umbreit: und auch ich nur dir, Ewald: Und doch bin ich dir gut. Allein das: und auch ich zu dir hin, ist vielmehr s. v. a. und auch ich werde mich ebenso zu dir verhalten. Die Gleichheit des Verhaltens nun kann in ein Doppeltes gesetzt werden. Entweder faßt man sie so, daß der Prophet in Parallelismus mit dem Weibe gestellt wird: das Weib hat alle Ansprüche an den Propheten verloren; sie hat die eheliche Treue gebrochen, sie kann also nicht verlangen, daß er sie bewahrt. Aber was sie nicht von ihm fordern kann, das thut er aus einer Nothwendigkeit seines Wesens. Er verspricht ihr, daß er während des gegen sie eingeschlagenen Verfahrens keine neue Verbindung eingehen werde, und erleichtert ihr also durch die Aussicht, dereinst in ihr altes Verhältniß zu ihm zurückzukehren, das Abbrechen der sündlichen Verbindungen, welche dasselbe gestört hatten. Ohne Bild: der Herr wartet aus Langmuth und Barmherzigkeit die Besserung seines bisherigen Volkes ab, und stürzt es nicht in Verzweiflung dadurch, daß er an seine Stelle ein anderes annimmt.. Oder: der Prophet wird in Parallelismus mit dem anderen Manne gestellt. So wie das Weib zu diesem in kein Verhältniß tritt, so enthält sich auch der Prophet jeder näheren Gemeinschaft mit ihr. Die letztere Erkl. (Simson, Hitzig) ist vorzuziehen. Die Ausschließlichkeit kann nicht in dem Sinne für den den Herrn repräsentirenden Pro-

pheten gelten, wie für das Weib, das Volk. Schon in Deut. 32, 21 heißt es: „sie haben mich zum Eifer gereizt durch Nichtgott, mich erzürnt durch ihre Eitelkeiten, und ich will sie zum Eifer reizen durch Nichtvolk, durch ein thöricht Volk sie erzürnen.“ Nach allem, was das Hohelied über die Aufnahme der Heidenvölker in das Reich Gottes und Christi gesagt hatte, und über die durch ihre Vermittlung zu bewirkende Wiederaufnahme Israels in dasselbe, vgl. m. Comm. S. 239, würde der bei der ersteren Auffassung sich ergebende Gedanke ein unbegreiflicher seyn. Ganz entscheidend aber ist V. 4, in dem dasselbe *eigentlich* gesagt wird, was hier in symbolischer Einkleidung. Dort nun erscheint nicht bloß die Verbindung mit den Götzen, sondern auch die mit Jehova als gehemmt. Der Grund, daß auch der Prophet zu dem Weibe in kein näheres Verhältniß tritt, ist der, daß ihre Buße eine mehr negative als positive ist. Durch die Entbehrung und Entfernung soll ihr harter Sinn gebrochen, die wahrhaftige Buße in ihr hervorgerufen, das Feuer einer herzlichen Zukehr und Liebe zu ihrem Gemahle, dessen treue Liebe sie so schlecht gelohnt, in ihr angefacht werden. — Für die von uns gegebene und gegen die zuerst angeführte Erklärung entscheidet das גם, an dem sich jene Auslegung in ihren verschiednen Modifikationen vergebens zerarbeitet. Das: und *auch* ich werde dein seyn, oder zu dir mich halten, würde im Vorhergehenden ein: du wirst mein seyn, oder zu mir dich halten, erfordern. Davon ist aber keine Spur vorhanden. Über die Zukehr wird erst in V. 5 mit einem *nachher* berichtet. — *Für* jene falsche Auslegung wird mit einigem Scheine angeführt, die Erklärung würde sonst weiter seyn, als das Symbol. Das letztere würde nur die äußere Führung enthalten, die erstere zugleich in V. 5 ihre heilsame Wirkung. Allein dem V. 5 würden auch nach dieser Erklärung die Worte nicht entsprechen. *Hier* würde, was auch von dem גם abgesehen, ganz unpassend ist, und zudem die

Analogie von 2, 9 gegen sich hat, die Begnadigung angekündigt werden, ohne die Besserung, die aufrichtige Inkehr zu dem Gemahle nur mit einem Worte zu erwähnen, dagegen in V. 5 ist die Rede gar nicht von der Begnadigung, sondern nur von der Besserung. Es müßte dann nicht heißen: sie werden zum Herrn, sondern: der Herr wird zu ihnen zurückkehren. Der Scheingrund fällt aber zugleich mit der falschen Voraussetzung, daß die beiden letzten Verse die Erklärung enthalten. Das Richtige ist, sie beschränkt sich auf V. 4. V. 5 ist als Anhang zu betrachten, worin ohne bildliche Hülle die Wirkung jener äußern Führung auf das Volk berichtet wird. Das Symbol und seine Erklärung geht nur so weit, als der Hauptgesichtspunkt des Propheten bei unserm Abschnitte, welcher der war, das bevorstehende Exil in seinem rechten Lichte erscheinen zu lassen, und also bei seinem Erscheinen dem Leichtsinn und der Verzweiflung vorzubauen.

V. 4. **Denn viele Tage werden sitzen die Kinder Israel ohne König und ohne Fürsten und ohne Schlachtopfer und ohne Säule, und ohne Ephod und Theraphim.** Das כִּי, weil der Grund des Vornehmens der symbolischen Handlung ihre Bedeutung ist. Über das יָשַׁב, zu V. 3, vgl. noch Klagel. 1, 1: „Wie sitzet einsam die Stadt, reich an Volk, geworden ist sie wie eine Wittwe." Es fragt sich, ob unter den hier genannten religiösen Gegenständen bloß solche zu verstehen sind, welche dem Cultus der Götzen angehörten, oder auch solche, welche dem Cultus Jehovas. Die Antwort ist folgende. Als ausschließlich dem abgöttischen Cultus angehörend kann nur das מַצֵּבָה betrachtet werden. Solche Säulen kommen immer nur als den Götzen, besonders dem Baal, geweiht vor; es läßt sich durch nichts erweisen, daß man im Reiche Israel, gegen die ausdrückliche Verordnung Levit. 26, 1, Deut. 16, 22 auch dem Herrn sie weihte, vgl. 2 Kön. 3, 2. 17, 10.

10, 26—28. Dagegen ist nun aber auch eins unter den genannten, das אפוד, das Schulterkleid des Hohenpriesters, auf dem sich das Urim und Thummim befand, was als ausschließlich dem Jehovacultus angehörig betrachtet werden muß. Wenigstens findet sich nicht die geringste Spur, daß es Bestandtheil irgend eines abgöttischen Cultus gewesen. Zwar Gesenius, thes. p. 135, führt bei Ephod unter 2. die Bedeutung auf: statua, simulacrum idoli, mit Berufung auf Richt. 8, 27. 17, 5. 18, 14. 17, so wie auf unsere Stelle. Allein man braucht diese Stellen nur näher anzusehen, um sich zu überzeugen, daß die Verwandlung Jehovas in einen Götzen ebenso unberechtigt ist, wie die Verwandlung des Rockes in eine Statue. Richt. 8, 27 kann schon wegen der Persönlichkeit Gideons, des Eiferers für den Herrn gegen die Götzen, nicht an eigentliche Abgötterei gedacht werden. Es ist in Th. 3 der Beitr. S. 97 ff. nachgewiesen worden, daß das Ephod Gideons eine kostbare Nachbildung des hohenpriesterlichen Ephods war. C. 17, 5 braucht man nur das Folgende anzusehen. „Und Micha hatte ein Gotteshaus, und er machte sich Ephod und Theraphim und weihte einen seiner Söhne, und er wurde ihm Priester.“ Nachher nimmt Micha einen Leviten zum Priester an. Warum war wohl dieser mehr wie jeder andere dazu geeignet? Die Antwort gibt uns V. 13: „Und da sprach Micha: jetzt weiß ich, daß Jehova mir wohlthun wird: denn der Levite ist mir Priester geworden.“ Der unwissende Mann weiß doch so viel, daß Jehovas einzige legitime Diener die Leviten sind. Er freut sich also, daß er nun diese frühere Abnormität verbessert hat. C. 18, 14 bedarf keiner besonderen Beleuchtung; denn es ist dort noch von demselben Ephod die Rede. Wir müssen aber noch V. 5 und 6 jenes Capitels geltend machen: „Da sprachen sie (die Daniten) zu ihm, dem Leviten: Frage doch Gott, damit wir wissen, ob unser Weg gelingen wird, darauf wir gehen.

Und es sprach zu ihnen der Priester: Ziehet in Frieden; vor Jehova ist euer Weg, den ihr wandelt." Hier haben wir eine vorgeblich durch Ephod und Teraphim dem Priester ertheilte Offenbarung, und diese wird nicht auf die Götzen, sondern auf den Herrn zurückgeführt, dem der Levit allein dienen wollte, woraus hervorgeht, daß auch das Schnitzbild und das Gußbild, welche V. 14 als neben dem Ephod und Theraphim, im Hause des Micha, befindlich angeführt werden, als Darstellungen Jehovas betrachtet werden müssen, ähnlich den Kälbern im Zehnstämmereiche. Es ist in Th. 3 der Beitr. S. 94 ff. gezeigt worden, daß das Ephod des Micha mit den Theraphim eine Nachäffung des hohenpriesterlichen Ephod mit dem Urim und Thummim war. Die vier Gegenstände, welche in Richt. 17 u. 18 genannt werden, sind solche, die obgleich verbunden, doch trennbar waren, und obgleich trennbar doch verbunden. Das Gußwerk ist das Piedestal unter dem Bilde. Das Bild ist bekleidet mit dem Ephod, und in dem Ephod befanden sich die Theraphim, von denen man Aufschluß über die Zukunft und guten Rath erwartete. Denn daß dies der Zweck der ganzen Veranstaltung war, erhellt aus C. 18, 5. 6, wo der Priester für die Daniten Gott befragt. Bei den beiden übrig bleibenden, dem Opfer und den Theraphim kann wenigstens die ausschließliche Beziehung auf abgöttisches Wesen durchaus nicht gerechtfertigt werden. Wenn von Opfern in der weitesten Allgemeinheit geredet wird, ohne daß in dem Vorhergehenden irgend eine Beschränkung läge, wodurch wäre man dann wohl berechtigt, die Opfer, die Jehova dargebracht wurden, auszuschließen? Die Theraphim sind Mittelgottheiten, der Erforschung der Zukunft dienend, vgl. zu Sach. 10, 2, die mit jedem Religionssystem in Verbindung gesetzt werden konnten, nur einmal aber in Verbindung mit einer andern, als der Jehovareligion vorkommen, und zwar, wo nicht von einem Israeliten die Rede ist. Freilich fallen

der Sache nach die Theraphim auf die Seite des Götzendienstes. Denn wo sie innerhalb des Jehovadienstes vorkommen, da gehören sie nur der Entartung an, die mit dem Götzendienste auf einer Linie liegt. Es scheint, daß sie hier dem Ephod gegenüberstehen als das illegitime Mittel, das Ungewisse zu erfahren, im Gegensatze gegen das legitime. Daß das Ephod zur Erforschung des göttlichen Willens angewandt wurde, zeigt 1 Sam. 23, 9. 30, 7. Ebenso dienten auch die Theraphim zur Erforschung des Ungewissen. Auf eine nähere Verbindung beider scheint schon der Umstand zu führen, daß vor תרפים das אין fehlt. Wie erklärt sich nun aber dies merkwürdige Durcheinander desjenigen, was den Götzen und was Jehova angehört, das doch nicht anders als absichtlich seyn kann? Es weist hin auf die trübe Mischung, welche in der Gegenwart unter dem Volke bestand und dient zu einer Ironie auf dieselbe. — Den Götzendienst mit allem seinem Zubehör verleidet ihnen der Herr durch seine Heimsuchungen, in denen sie vergeblich die Hülfe der Götzen suchen und ihre Nichtigkeit gründlich kennen lernen, vgl. zu V. 3, aber entzogen werden ihnen auch alle Unterpfänder Seiner Gnade, so daß sie in eine völlig isolirte Stellung gerathen. Er raubt ihnen das selbstständige Regiment, den Altar und das Priesterthum, das erstere zur gerechten Strafe ihrer Auflehnung gegen das von Gott eingesetzte Königsgeschlecht, vgl. C. 8, 4, deren sich zuerst Israel schuldig machte und dann Juda. — Was die historische Beziehung betrifft, so schwanken hier die Ausll. zwischen dem Assyrischen, Babylonischen und Römischen Exil. Die meisten denken ausschließlich an das letzte. So schon die Jüdischen Ausll., z. B. Kimchi: hi sunt dies exilii, in quo nos sumus hodie, nec rex, nec princeps nobis est ex Israele, sed sumus sub dominatu gentium earumque regum. Hauptvertheidiger der nächsten Beziehung auf das Assyrische Exil sind Venema, dissert. p. 232, und Manger. Es kommt

nun für die Entscheidung meist darauf an, wer unter den „Kindern Israel" verstanden wird. Sind diese das ganze Volk, so ist es willkürlich, dem Worte Gottes engere Gränzen zu setzen, als seiner That; die Weissagung muß dann alles das umfassen, worin sich ihre Idee realisirt, und das um so mehr, da das nur auf die Idee gerichtete geistige Auge des Propheten die Zwischenräume, welche in der Wirklichkeit zwischen ihren verschiedenen Realisirungen liegen, in der Regel nicht beachtet. V. 5 nun scheint uns darauf zu führen, daß der Prophet zunächst die Kinder Israel im engeren Sinn vor Augen hat. Das: sie werden zurückkehren und suchen David, ihren König, schließt eine Beziehung auf den damaligen Abfall der Zehnstämme von dem Davidischen Stamme in sich. Allein der zukünftige Abfall auch der Söhne Judas von David ihrem Könige kann hier ebenso gut vorausgesetzt werden, wie in C. 2, 2 ihre Wegführung, um so mehr, da in C. 2, 2 das: sie setzen sich ein Haupt, darauf hinweist, daß nicht weniger wie die Söhne Israels auch die Söhne Judas hauptlos, also von David ihrem Könige abgefallen sind. Eine solche Voraussetzung anzunehmen liegt aber um so näher, da schon in dem Hohenliede die Versündigung des ganzen Volkes an dem herrlichen Nachkommen Davids, dem himmlischen Salomo, deren Vorspiel der Abfall der zehn Stämme von dem Davidischen Geschlechte war, so eingehend geschildert wurde. Nach dem ganzen Verhältniß, in dem Hoseas zu dem Hohenliede steht, läßt sich kaum denken, daß er in dieser Beziehung nicht an seinen Inhalt anknüpfen sollte. In dem ganzen Cap. 3 ist Nichts, was speciell den Zehnstämmen angehörte. Auf ganz Israel führt C. 3, 2. In dem ganzen Buche des Hoseas tritt uns, wie ebenso auch bei dem zweiten Israelitischen Propheten Amos (vgl. dort zu C. 9), die Gemeinsamkeit Judas und Israels in Abfall und Strafe, C. 5, 5. 12. 8; 14. 10, 11 u. s. w., und ebenso im Heile, 6, 1—4 u. s. w.,

entgegen. Von besonderer Bedeutung ist noch die Vergleichung der merkwürdigen Weissagung des Propheten Asarja in 2 Chron. 15, 2—4, gesprochen in der Zeit Asas, des Königes von Juda, die sich mit der unsrigen so nahe berührt, daß der Gedanke nahe liegt, Hoseas spiele auf sie an: „Höret mich Asa und ganz Juda und Benjamin: der Herr wird mit euch seyn, wenn ihr mit ihm seyd, und wenn ihr ihn suchet, wird er euch gefunden werden, und wenn ihr ihn verlasset, wird er euch verlassen. Und viele Tage werden Israel seyn, da kein wahrer Gott ist (J. H. Michaelis: in praesenti exilio licet idola non adorent, verum tamen deum non agnoscunt et colunt, cum filium rejiciant, sine quo non vult adorari pater, cf. Joh. 17, 3. 1 Joh. 2, 23 und 2 Joh. 9) und da kein lehrender Priester (entsprechend dem Ephod hier) und da kein Gesetz. Dann kehrt es zurück in seiner Noth zu Jehova dem Gott Israels und sie suchen ihn und er wird ihnen gefunden." Ist in der Grundweissagung von ganz Israel die Rede, so wird dies auch hier der Fall seyn. Der Zustand, in dem sich die Juden noch bis auf den heutigen Tag befinden, wird in den beiden Weissagungen mit merkwürdiger Klarheit gezeichnet. So dürfen wir mit Zuversicht hoffen, daß auch in Erfüllung gehen wird, was in ihnen, wie auch in dem Hohenliede, in Bezug auf den lichten Ausgang der göttlichen Führung gesagt wird.

V. 5. Hernach werden zurückkehren die Kinder Israels und suchen den Herrn, ihren Gott, und David, ihren König, und beben zum Herrn und zu seiner Güte am Ende der Tage. Das יָשֻׁבוּ darf nicht etwa als mit dem בִּקְשׁוּ nur einen Verbalbegriff bildend, sie werden wiederum zurückkehren, betrachtet werden. Dagegen spricht, außer den schon zu C. 2, 11 angeführten Gründen am entscheidendsten die Parallelstelle C. 2, 9: „gehen will ich und zurückkehren zu meinem ersten Manne," vgl. auch C. 6, 1: „auf, und lasset

uns zurückkehren zum Herrn," 5, 15 wo der Herr sagt: „gehen will ich und zurückkehren an meinen Ort, bis sie schuldig werden und suchen mein Angesicht. In ihrer Noth werden sie mich aufsuchen," Jerem. 50, 4: „zu jener Zeit, spricht der Herr, werden kommen die Kinder Israel mit den Kindern Juda zusammen, weinend werden sie kommen und den Herrn, ihren Gott, suchen," eine St., die ebenso wie Jerem. 30, 9 unverkennbar auf die unsrige zurückweist, Jes. 10, 21. Was als das Object ihrer Rückkehr zu betrachten ist, der Herr, ihr Gott, und David, ihr König, von denen sie sich schmählich abgewandt haben, erhellt aus dem Context und den Parallelstellen so deutlich, daß diejenigen, welche an eine Rückkehr nach Canaan denken, keine Widerlegung verdienen. Das: Jehova, ihr Gott, deckt zugleich den Wahn der Israeliten auf, welche wähnten, in dem Götzen, den sie Jehova nannten, noch den wahren Gott zu besitzen, und bestraft ihre Undankbarkeit. Calvin: deus se illis obtulerat, imo familiariter versatus fuerat cum ipsis, quasi educaverat eos in sinu suo, ut pater filios; propheta ergo ingentem illis malitiam oblique exprobrat. Der Gott der Israeliten (wie ebenso auch der Juden nach der Verwerfung Christi) verhielt sich zu dem Gotte Israels, wie der Gott der Deisten und Rationalisten zu dem Gotte der Christen. — Es fragt sich, wer hier unter David, ihrem Könige, zu verstehen sey. Einige denken, nach dem Vorgange des Theodoret t. II. p. 2, p. 1326) an Serubabel, bei weitem die Mehrzahl der Ausll. aber, nach dem Vorgange des Chaldäers, (et obedient Messiae, filio Davidis, regi ipsorum) an den Messias. Die letztere Erklärung nun ist dem Wesen nach vollkommen richtig, nicht aber in der Form, in der sie meist vorgetragen wird. Daß der Messias hier nicht, wie anderwärts (Jerem. 30, 9), als Individuum David genannt werde, erhellt aus dem: sie werden zurückkehren und suchen. Die Rückkehr setzt ein früheres Dagewesen; und

Weggegangenseyn, das Suchen ein Vernachlässigen voraus. Auch das: ihr König, ist wohl zu beachten. Es zeigt im Gegensatz gegen den König in V. 4 (vgl. C. 8, 4: sie haben zum Könige gemacht und nicht von mir, zum Fürsten, und ich kannte nicht), daß hier nicht etwa von einem neu zu erwählenden Könige die Rede ist, sondern von einem solchen, dem die Israeliten schon jetzt als dem ihnen von Gott gegebenen gehorchen sollten. Das Richtige ist, durch den König David wird hier der ganze Davidische Königsstamm bezeichnet, hier grade so als eine Einheit betrachtet, wie in der Verheißung 2 Sam. 7 und in einer ganzen Reihe von Psalmen, welche die Gnaden Davids, die ihm und seinem Stamme erwiesenen und zu erweisenden besingen*). Diese Gnaden concentrirten sich am vollkommensten in Christo, in dessen Erscheinen und ewiger Herrschaft die dem David ertheilten Verheißungen erst ihre volle Wahrheit finden. Daß der Prophet, indem er das Ganze, den Davidischen Stamm, nennt, weil nur also der Gegensatz des Abfalls und der Wiederkehr hervorgehoben werden konnte, ihn speciell vor Augen hat, daß er eine Rückkehr der Kinder Israel zu David in Christo erwartete, zeigt das בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, was bei den Propheten nie anders, als von den Zeiten des Messias vorkommt (vgl. über den Ausdruck zu Am. 9, 1). Dieser Grund allein reicht hin zur Zurückweisung der Beziehung auf Serubabel, obgleich so viel allerdings zugegeben werden muß, daß das sich Anschließen eines Theiles der Bürger des Zehnstämmereiches an ihn, den Sprößling des Davidischen Hauses, als ein Vorspiel jener allgemeinen Rückkehr betrachtet werden kann. — Wohl zu beachten ist der enge Zusammenhang zwischen dem Suchen Jehovas, ihres Gottes, und Davids, ihres Königs. David und sein Stamm war von Gott erwählt worden, Mittler zwischen ihm und dem Volke, der Canal zu seyn, durch welchen alle seine Segnungen

*) Auch in 1 Kön. 12, 16 steht David für das Davidische Geschlecht.

auf das Volk herabflossen, das sichtbare Ebenbild des unsichtbaren Herrschers, das am Ende der Zeiten am vollkommensten in Christo seine Herrlichkeit wiederstrahlen sollte. Indem nun die Israeliten sich von David, ihrem Könige, abwandten, wandten sie sich zugleich von Jehova, ihrem Gotte, ab, wie sich nur zu bald durch die anderen Zeichen des Abfalls von ihm, die Einführung des Kälberdienstes u. s. w. an den Tag legte. Wer Gott nicht in demjenigen erkennen will, das er selbst für sein sichtbares Ebenbild erklärt hat (von Christo abwärts bis zu jedem Verhältniß, das in irgend einer Beziehung Gott darstellt, z. B. dem des Vaters zu dem Sohne, des Königs zu den Unterthanen), der verkennt ihn auch in sich selbst. So wie aber erst die zehn Stämme und nachmals das ganze Volk in David von Gott abfielen, so schlossen sie sich auch durch den Abfall von ihm von der Theilnahme an den Gnaden des Volkes Gottes aus, die nur durch ihn hindurch auf dasselbe geleitet werden konnten. Erst wenn sie in Christo zu David zurückkehren, kommen sie zugleich von dem selbstgemachten Gott zu dem wahren, und in den Bereich seiner Segnungen. Wie sich dasselbe bei denen unter uns wiederholt, die Christum, ihren König, verlassen haben, und Gott noch zu besitzen wähnen, wie sie zur wahrhaften Vereinigung mit dem Herrn, ihrem Gotte, und zur Theilnahme an seinen Segnungen nur durch die Rückkehr zu dem Abglanze seiner Herrlichkeit gelangen können, das bietet sich so leicht dar, daß es bloß angedeutet werden darf. — Ganz die richtige Erklärung findet sich übrigens schon bei Calvin: David erat quasi angelus dei; ergo illa populi, v. decem tribuum defectio quasi dei vivi abnegatio fuit. Dicebat dominus Samueli (1 Sam. 8, 7): non te spreverunt, sed me potius, debebat hoc multo magis valere in Davide, quem Samuel divinitus unxerat, et quem dominus tot praeclaris elogiis ornaverat, ut non possent eius iugum abjicere, quin ipsum quodammodo palam

respuerent. — Verum quidem est tunc Davidem fuisse mortuum, sed hic in unius hominis persona Hoseas aeternum illud regnum proponit, quod sciebant Judaei fore stabile cum sole et luna. Das: sie beben zum Herrn, drückt malerisch die Herzensstellung desjenigen aus, der zitternd vor Schrecken und Angst, wegen der ihn umgebenden Gefahr und Noth, hinsieht zu dem, der allein ihm Hülfe und Errettung gewähren kann. Daß man so erklären müsse, nicht an ein Beben denken dürfe, welches aus der unsere Fassungskraft übersteigenden Größe des Gutes hervorgeht, ein Gemüthszustand, den Claudian so malerisch beschreibt:

horret adhuc animus, manifestaque gaudia differt

dum stupet et tanto cunctatur credere voto,

ebenso wenig an ein sich Fürchten oder Beben, welches Folge der tiefen Erkenntniß der Sündhaftigkeit und Unwürdigkeit ist, zeigt die Parallelstelle C. 11, 11: „sie zittern wie ein Vogel aus Ägypten, und wie eine Taube aus dem Lande Assur.“ Der Vogel und die Taube sind hier Bild der Hülflosigkeit. Der Sache nach parallel ist auch C. 5, 15: „in der Noth ihnen, werden sie mich aufsuchen.“ Das Erschrecken ist nicht ihre Sache, es wird ihnen vom Herrn angethan, aber daß sie zum Herrn erschrecken, durch die Furcht sich zum Herrn hinleiten lassen, das ist ihre freie, obgleich nur durch den Beistand der Gnade mögliche That. — Wie das: und zu seiner Güte, zu verstehen sey, zeigt am deutlichsten das: ich will zurückkehren zu meinem Herrn, denn gut war mir damals vor jetzt, C. 2, 9. Mit dem Herrn zugleich haben sie auch seine Güte, die aus ihr hervorgehenden Gaben, verloren: nun treibt die Noth sie wieder, den Herrn und seine von ihm selbst unabtrennbare Güte zu suchen. Bestätigt wird diese Erklärung auch durch anderweitige Parallelstellen, wie Jerem. 31, 12: „und sie kommen und frohlocken auf der Höhe Zions, und strömen zusammen

zur Güte des Herrn (טוּב יְהוָה), zu Korn und Most und Öl, und Lämmern und Rindern." V. 14: „mein Volk wird satt werden meiner Güte," vgl. Ps. 27, 13. 31, 20. Sach. 9, 17. Verwerflich erscheint daher die Annahme mehrerer Ausll., daß טוּב יְהוָה hier so viel sey als כְּבוֹד יְהוָה, seine Offenbarung in dem Engel des Herrn, dem λόγος, durch den seine Ehre und seine Güte sich kund gibt.

Der Prophet Joel.

Vorbemerkungen.

Für die Bestimmung von Joels Zeitalter haben wir einen äußeren Grund in der Stellung, die ihm in der Sammlung der kleinen Propheten angewiesen worden. Daß die Sammler von chronologischem Gesichtspunkte ausgingen, kann keinem Zweifel unterworfen seyn. Wenn sie daher die Weissagungen des Joel in die Mitte der zwei Propheten setzten, welche nach Überschrift und Inhalt dem Zeitalter des Jerobeam und Usias angehörten, so gilt dies einem ausdrücklichen Zeugnisse gleich, daß auch er in diesem Zeitalter gelebt und gewirkt habe.

Durch dieses Zeugniß haben wir vorläufig einen festen Standpunkt gewonnen. Es muß so lange in Kraft bleiben, bis es durch andere evidente Thatsachen erschüttert und den Sammlern ein historischer Irrthum nachgewiesen wird, wobei man um so weniger leichtsinnig verfahren darf, da alle ihre übrigen Annahmen sich bei gründlicher Untersuchung als probehaltig erweisen, keiner unter den übrigen kleinen Propheten eine Stelle einnimmt, welche ihm nicht gebührte. Solche Thatsachen aber finden sich nicht vor. Im Gegentheil dient Alles diesem Zeugnisse zur Bestätigung.

Es geht nicht an, die Weissagungen des Joel einer späteren Zeit zuzuweisen. Denn schon Amos stellt an die Spitze seiner Weissagungen, gleichsam als den Text, worüber er commentirt, einen seiner Aussprüche, vgl. Am. 1, 2 mit Jo. 4, 16, ohne daß dadurch die Gleichzeitigkeit beider Propheten ausgeschlossen würde, wie dies der ganz ähnliche Fall von Jesaias im Verhältnisse zu Micha zeigt. Auch Jesaias entlehnt C. 13, 6 von Joel (C. 1, 15) einen Satz, dessen Eigenthümlichkeit dafür bürgt, daß die Übereinstimmung keine zufällige ist. Solche wörtliche Wiederholungen sind nicht etwa für absichtslose Reminiscenzen zu halten. Sie dienten dazu, die gegenseitige Anerkennung der Propheten als Organe des Geistes Gottes darzulegen, die ἀκριβῆ διαδοχὴν zu bekunden, deren Mangel in den Zeiten nach Esra und Nehemia Josephus (vgl. Beiträge 1 S. 245) als Mitgrund anführt, weshalb keine der Schriften aus diesen Zeiten als heilig anerkannt werden könne. Ferner, die Schilderung des drohenden Gerichtes in C. 1 u. 2 hält sich bei Joel grade in der Allgemeinheit, in der wir sie in den ältesten uns erhaltenen Weissagungen, bei Amos, in den ersten Capiteln des Jesaias, und des Hoseas finden, während in den späteren Zeiten fast durchgängig die Drohung durch ausdrückliche Nennung der Werkzeuge individualisirt wird, welche zunächst zu ihrer Realisirung dienen sollten, der Assyrer und der Babylonier. Was Judäa von den ersteren zu erdulden hatte, war so schwer, daß Joel in C. 4, 4 ff., wo er, freilich nur beispielsweise, Völker nennt, mit denen Judäa bisher schon in feindliche Berührung gekommen war, sie schwerlich übergangen haben würde, um nur das weit geringere durch andere Völker zugefügte Leid zu erwähnen.

Ebenso wenig kann an eine frühere Zeit gedacht werden. Es ist gewiß nicht zufällig, daß unter allen Propheten, deren Schriften uns erhalten sind, keiner in einem früheren Zeitalter

entstand, ebenso wenig, wie daß uns von den ausgezeichneten frühern Gottesmännern, deren die historischen Bücher gedenken, von einem Elias und Elisa namentlich, keine Weissagungen erhalten sind. Erst als die größeren göttlichen Gerichte sich näher anbahnten, war es an der Zeit, durch ihre Ankündigung die Gottvergessenen aus dem Schlafe der Sicherheit zu wecken, für die Gläubigen die Schätze des Trostes und der Hoffnung zu öffnen. Früher war das lebendige mündliche Wort der Propheten die Hauptsache, jetzt, da ihr Gott ihnen eine weitere Aussicht eröffnete, da ihr Beruf neben der Gegenwart auch die Zukunft umfaßte, erhob sich das schriftliche Wort mit ihm zu gleicher Dignität. Nur die zwingendsten Gründe könnten also veranlassen, von einer so begründeten Regel bei dem einzigen Joel eine Ausnahme anzunehmen.

Diesen Namen verdient aber nicht, was Credner (zu Joel S. 41 ff.) dafür ausgeben möchte, der Joel schon unter der Regierung des Joas seine Weissagungen abfassen läßt, um 870—65 vor Christo, 70—80 Jahre vor allen übrigen uns erhaltenen Weissagungen. Läßt man sich durch der Worte Menge nicht betäuben, so ergiebt sich als der einzige Scheingrund der, daß bei Joel nicht wie bei Amos die Damascenischen Syrer unter den Feinden des Bundesvolkes erwähnt werden. Daraus schließt Cr., Joel müsse noch vor dem ersten Einfall der Syrer in Judäa unter Joas (2 Kön. 12, 18 ff., 2 Chron. 24, 23 ff.) geweissagt haben. Aber man sehe nur jene Stelle an, und man wird sich überzeugen, daß man die Erwähnung dieser Begebenheit bei Joel nicht erwarten darf. Der Zug der Syrer war nicht gegen Juda gerichtet, sondern gegen die Philister, nur ein einzelnes Streifcorps (Chron.) that bei der Rückkehr gelegentlich einen Einfall in Juda; Jerusalem wurde nicht eingenommen. Diese einzelne Feindseligkeit mußte im Laufe der Zeit bald vergessen werden. Sie war anderer Art, wie die von Joel erwähnten der Phönizier und

Philistäer, welche nur einzelne Ausbrüche des zu allen Zeiten bei ihnen vorhandenen Hasses und Neides gegen das Bundesvolk waren, und als solche vorzugsweise Object der strafenden göttlichen Gerechtigkeit. Auf welchem Grunde beruht aber wohl die Voraussetzung, daß Joel alle diejenigen Völker nennen müsse, mit welchen das Bundesvolk irgend einmal in feindlicher Berührung gestanden habe? Der Zusammenhang begünstigt sie wahrlich nicht. Die Erwähnung der früheren Anfeindungen in Cap. 4, 4—8 ist durchaus nur eine beiläufige, wie dies schon Vitringa, typus doctr. proph. p. 189 ff., erkannt hat: propheta dum erat in describendis gravissimis judiciis, quibus deus post effusionem spiritus gratiae hostes ecclesiae successive et maxime extremo tempore prosternet ob injurias ecclesiae illatas, obversantur animo ejus injuriae, quibus populus Judaeus, pars ecclesiae universalis, suo et proximo tempore afficiebatur a vicinis gentibus, Tyriis, Sidoniis, Philistaeis, ad quos proinde in transitu orationem suam vertit, denuntians illis nomine dei, ipsos quoque non abituros impunitos. Die Richtigkeit des in transitu erweist sich durch das וְגַם, so wie dadurch, daß sich V. 9 ff. einfach an V. 3 anschließen, so daß V. 4 ff. gradezu eine Parenthese bilden. Wie unpassend würde hier nicht die Erwähnung der Syrer gewesen seyn! Es wurde nothwendig etwas erfordert, was recht in die Augen fallend, was noch in frischem Gedächtniß war. Ganz anders stand die Sache bei Amos. Joel hat es nur mit den Feinden des Reiches Juda zu thun. Amos zugleich mit den Feinden des Reiches Israel, unter denen die Syrer die allergefährlichsten waren. Daher beginnt er sogleich mit ihnen. Das Verbrechen, was er ihnen Cap. 1, 3 vorwirft, daß sie mit eisernen Schlitten die Bewohner Gileads zerdroschen, ist ein nur das Reich Israel betreffendes. Dasselbe gilt auch von den Ammonitern und Moabitern, die ebenfalls nur Amos erwähnt, nicht Joel. Den Ammonitern wird Cap. 1, 13

vorgeworfen, daß sie die Schwangeren Gileads gespalten, um ihr Gebiet zu erweitern, und das C. 2, 1 gerügte Verbrechen der Moabiter fiel wahrscheinlich bei oder nach dem 2 Kön. 3 erzählten Feldzuge gegen sie vor, dessen eigentlicher Unternehmer der König von Israel war.

Es ist zu verwundern, daß sich nach Credner, auch Hitzig, Ewald, Meier, Baur u. A. für die Abfassung der Weissagung Joels unter Joas erklärt haben. Von den Gründen, auf welche sie diese Ansicht stützen, erweist sich keiner als probehaltig.

„Von Assyrern ist hier noch nirgends die leiseste Ahndung", Ewald. Aber ebenso auch nicht bei Amos und im ersten Theile des Hoseas. Eine Bedrängung aber, wie sie die früheren Zeiten nicht gekannt hatten, eine heidnische Überfluthung, wie sie gar nicht von den kleinen Nachbarvölkern, wie sie nur von Weltmonarchien ausgehen konnte, wird auch hier in Aussicht gestellt. Joel befindet sich in dieser Beziehung in der genauesten Übereinstimmung mit Amos, der seine betreffende Verkündung in C. 6, 14 in den Worten zusammenfaßt: „denn siehe ich erwecke wider euch, Haus Israels, Heidenvolk, spricht der Herr der Gott der Heerschaaren, und sie bedrängen euch von Hamath bis zum Bache der Wüste".

„Es weht hier noch der ungebrochene kriegerische Geist aus der Zeit Deboras und Davids", Ewald. Wo kommt aber wohl von Selbsthülfe des Volkes in C. 4 irgend etwas vor? Das Gericht über die Heiden wird ohne menschliches Zuthun von Gott vollführt, nicht durch seine irdischen, sondern durch seine himmlischen „Helden", die vom Himmel auf die Erde herabgesandt, mit den eingebildeten irdischen leicht fertig werden, C. 4, 11. 13, wo die ganze Anrede an die himmlischen Diener Gottes, an deren Spitze der Engel des Herrn zu denken, gerichtet ist, vgl. Ps. 103, 20, Apoc. 19, 14. Solchen Sieg des Reiches Gottes kündigen

alle Propheten an, nicht Jesaias und Micha bloß, sondern auch Ezechiel, vgl. z. B. C. 38. 39.

„Wir erblicken hier das Prophetenthum in Jerusalem noch ganz in derselben alterthümlichen Größe, worin etwa ein Nathan und Gad in Davids Zeit wirkten. Noch hängt vom Propheten ein ganzes Volk ohne Widerspruch und Murren ab: er wünscht eine beschwerliche Feier, sie wird willig begangen, sein Wort ist noch wie höherer Befehl, dem alle willig gehorchen. Es zeigt sich auch im Volke kein Zwiespalt, kein arger Götzendienst noch Aberglauben, der alterthümliche einfache Glaube lebt noch ungebrochen und ungetheilt in ihm", Ewald. Dies Argument ruht aber auf einer unrichtigen Voraussetzung. Von einer Bekehrung in der Zeit des Propheten ist nicht die Rede. Die vorausgesetzte Buße gehört der Zukunft an, die wir uns nach C. 1, 4 als fern zu denken haben, der Zeit nach dem Einbruche der göttlichen Gerichte. Ein Fortschritt des Abfalls aber läßt sich in der Zeit zwischen Joas und Usias kaum nachweisen. Es liegt dazwischen kein neues Stadium des Verderbens. Salomos Götzendienst und Athaljas Gräuel hatten auch unter Joas schon ihre Wirkung gethan. Wie tief der Riß war, der schon damals durch das Volk hindurchging, zeigt die Thatsache, daß Joas nach dem Tode Jojadas auf das Andringen der Fürsten Judas dem Götzendienste freien Spielraum gewährte, 2 Chron. 24, 17. 18. Die Tiefe des Abfalls übrigens in der Zeit Joels zeigt die Drohung des Gerichtes, die bis zur Zerstörung des Tempels fortschreitet. Es muß mit dem „alterthümlichen Glauben" nicht besonders bestellt seyn, wo ein Gericht gedroht wird, welches an Furchtbarkeit alle früheren weit übertrifft.

„Die Messianische Idee erscheint hier unbestimmt und allgemein, ohne noch um die Person eines idealen Königes sich zu concentriren", Hitzig. Wäre das Argument triftig, so müßten wir aber noch weit über die Zeit des Joas hinaufgehen. Sa-

lomo, David, Jakob kennen bereits den persönlichen Messias. Die Propheten sagen nicht überall Alles, was sie von dem Messias wissen. Auch bei Jesaias kommen lange Messianische Schilderungen vor, in denen uns der Messias nicht entgegentritt. Zudem aber concentrirt sich bei Joel Alles um die Person des „Lehrers zur Gerechtigkeit“.

Joel, meint man, müsse geweissagt haben „als die unter Joram sehr übermüthig gewordenen Philister u. A. erst vor Kurzem zerstörende Raubzüge bis nach Jerusalem gewagt hatten, 2 Chron. 21, 10 ff.“ Dieser Grund würde scheinbar seyn, wenn nicht die Unbill der Philister und derer von Tyrus in gleicher Lebhaftigkeit vor der Seele des jedenfalls 70—80 Jahre nach ihr weissagenden Amos stände, C. 1, 6—10. Eben diese Thatsache sollte in der Anwendung solcher Argumente vorsichtig machen. Das Andenken solcher Thaten konnte nicht untergehen, so lange die Gesinnung fortdauerte, aus der sie hervorgegangen. Es war, als ob sie der Gegenwart angehörten. Unter gleichen Umständen würde sofort Gleiches geschehen seyn. Wie lebhaft die Erinnerung an längst vergangene Unbilden ist, das zeigt auch die St. C. 4, 19: „Ägypten wird zur Wüste werden, und Edom zur öden Wüste werden, wegen der Gewaltthat an den Söhnen Judas, daß sie vergossen unschuldig Blut in ihrem Lande.“ Ägypten und Edom stehen dort individualisirend zur Bezeichnung der Feinde des Volkes Gottes überhaupt, doch in Anspielung auf Thaten, die von den gewöhnlich sogenannten Ägyptern und Edomitern ausgegangen. Da das Suff. in בארצם auf die Söhne Judas bezogen werden muß — denn eine Blutthat, welche Edom in seinem eignen Lande gegen Juda vollführte, liegt geschichtlich nicht vor, und das Land Judas wurde von dem Heuschreckenheer überzogen und verwüstet — so kann bei den Ägyptern nur an den Einbruch in Juda unter Rehabeam gedacht werden, 1 Kön. 14, bei den Edomitern nur an das große Blutbad, welches sie unter

Juda anrichteten, während David in Arabien und am Euphrat mit den Aramäern Krieg führte, wahrscheinlich zu einer Zeit, da er bedeutende Verluste im Kampfe mit ihnen erlitten hatte, vgl. m. Comm. zu Ps. 44. 60. Ein späterer Vorgang liegt nicht vor. In 2 Kön. 8, 20—22 ist das unschuldige Blut nur hineingedichtet. Die Edomiter hielten sich damals bloß in der Defensive und kamen nicht in das Land Juda. Das unschuldige Blut führt auf einen Eroberungskrieg und feindlichen Überfall.

„Joel verspricht in C. 4, 4—6 den unter Joram von den Philistern weggeführten Bürgern Judas noch die Rückkehr, weshalb seit jenem Ereigniß noch kein Menschenalter verflossen seyn kann", Meier. Aber man vgl. zu dem: „siehe ich erwecke sie von dem Orte, dahin ihr sie verkauft habt", welches keine specielle Prädiction, sondern nur Anwendung der allgemeinen Wahrheit ist, daß Gott die Zerstreuten Judas sammelt und die Verjagten Israels zu Hause bringt, nur Gen. 15, 16: „im vierten Geschlechte werden sie zurückkehren hieher", und 50, 24: „Gott wird euch heimsuchen und führet euch heraus aus diesem Lande".

So ergibt sich uns also das Resultat, daß Joel im Canon an der richtigen Stelle steht.

Die Annahme, daß Joel dem Priesterstande angehört habe, hat ebenso wenig Grund wie die gleiche Behauptung bei Habakuk und die Hypothese, daß der Verf. der Chronik ein Musiker gewesen.

Das Buch enthält eine zusammenhängende Schilderung. Es beginnt mit einer lebhaften Darstellung des Verderbens, welches Gott durch auswärtige Feinde über seine abtrünnige Gemeinde bringen wird. Diese stellen sich dem Propheten in der inneren Anschauung als ein alles verheerender Heuschreckenschwarm dar. Grundgedanke ist der: wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler, wo in der Gemeinde des Herrn das Verderben sich äußert, da stellt sich die Strafe ein. Weil Gott sich in der Gemeinde ge-

heiligt hat, ihr seine Heiligkeit aus Gnaden mitgetheilt, so muß er sich an ihr heiligen, seine Heiligkeit in ihrer Bestrafung offenbaren, wenn sie der profanen Welt gleich geworden. Er kann nicht leiden, daß wenn der Geist geschwunden, das todte Phlegma fortfahre, als sein Reich zu figuriren. Er reißt seiner entarteten Kirche die Heuchelmaske ab, indem er sie äußerlich als dasjenige darstellt, was sie innerlich durch ihre Schuld geworden. Dieser Gedanke erscheint gewöhnlich in specieller Anwendung, mit Nennung des einzelnen Volkes, dessen sich in der nächsten Zukunft Gott zu seiner Realisirung bedienen wollte. Hier dagegen läßt er sich an seiner einwohnenden Würde und Kraft genügen. Die Feinde werden nur als *Nordländer* bezeichnet. Von Norden her aber, von Syrien aus, geschahen alle Hauptinvasionen in Palästina. Man hat also keinen Grund, an eine derselben ausschließlich zu denken, oder eine auszuschließen. Im Gegentheil, der zusammenfassende Character der Schilderung tritt in C. 1, 4 bestimmt hervor. Dort wird gleich an der Schwelle angedeutet, daß die heidnische Invasion eine *viergetheilte* seyn, daß Israel vier auf einander folgenden Weltmächten preisgegeben werden soll. Was Joel hier, im Einklange damit, daß seine Mission in die Anfänge der geschriebenen Prophetie fiel, im Grundrisse gibt, das blieb den späteren Propheten vorbehalten weiter auszuführen, mit Nennung der Namen der einzelnen Weltmächte, so wie die Zeiten weiter fortschritten. Es ist genug, daß Joel das Verderben durch die großen Weltmächte weissagt, ehe noch eine derselben auf dem Schauplatze der Geschichte vorhanden war, und daß er bereits auf die Vierzahl derselben hinweisen kann.

Die Strafdrohung, verbunden mit Ermahnungen zur Buße, denen das Volk willig Gehör gibt, und sich vor dem Herrn demüthigt, geht bis zu C. 2, 17. Hieran schließt sich bis zu C. 3, 2 die Heilsverkündung. Die Begnadigung beginnt damit, daß Gott den *Lehrer zur Gerechtigkeit* sendet. Dieser macht

das Volk aufmerksam auf den Zweck seiner Leiden, und ladet die Mühseligen und Beladenen ein, zum Herrn zu kommen, damit er sie erquicke. Seine Stimme wird von denen, die gebrochenen Herzens sind, vernommen, und nun folgt reicher göttlicher Segen, als die höchste Spitze desselben die Ausgießung des Geistes. Beides, die Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit und die Ausgießung des Geistes, hatte seine vorläufigen Erfüllungen, deren erste bald nach dem Anfange der Heuschreckenverwüstung in der Assyrischen Zeit eintrat, eine zweite nachdem die Babylonische Verwüstung über das Volk ergangen war, eine dritte nach der Heimsuchung durch die Griechische Tyrannei, unter den Maccabäern. Ihrer Hauptbeziehung nach aber geht die Weissagung durchaus auf Christum und die durch ihn vermittelte Spendung des Segens und Ausgießung des Geistes.

Auf die Verkündung des Heiles für das Bundesvolk folgt im dritten und letzten Theile die Kehrseite derselben, die der Gerichte über die Feinde der Gemeinde Gottes, deren Haß gegen sie, aus dem Hasse gegen Gott hervorgehend, dadurch nicht aufhört, Object seiner strafenden Gerechtigkeit zu seyn, daß er sich ihrer als Mittel zur Züchtigung und Reinigung seiner Gemeinde bedient. Die Grundidee dieses Theiles geben die Worte 1 Petr. 4, 17: „Es ist Zeit, daß anfange das Gericht an dem Hause Gottes. So aber zuerst an uns, was will es für ein Ende werden mit denen, die dem Evangelio Gottes nicht glauben? Und so der Gerechte kaum erhalten wird, wo will der Gottlose und Sünder erscheinen?“ Die Schilderung trägt auch hier, wie im ersten und zweiten Theil, einen zusammenfassenden Character. Was im Laufe der Geschichte sich in einer langen Reihe von einzelnen Acten des göttlichen Einschreitens gegen die Feinde der Kirche verwirklicht, das wird hier in eine einzelne Scene vereinigt. Der Sturz Assurs, Babels, der Persischen Monarchie, der Griechischen ist schon unter dieser Verkündung begriffen. Ihre Haupt-

erfüllung aber ist erst in der Messianischen Zeit zu suchen. Dies erhellt aus dem Verhältniß zum zweiten Theile. Die Gemeinde ist dadurch, daß sie dem Lehrer zur Gerechtigkeit Gehör gegeben und die Ausgießung des Geistes erfahren hat, Gegenstand der liebenden Fürsorge Gottes geworden. Daraus fließt das Gericht über ihre Feinde. Ist die Verkündung von dem Lehrer zur Gerechtigkeit und von der Ausgießung des Geistes wesentlich Messianisch, so muß also auch das Gericht wesentlich Messianischen Character tragen. Dasselbe erhellt auch aus C. 4, 18. Danach geht zu gleicher Zeit mit dem Gerichte ein Quell aus vom Hause des Herrn und wässert das Acacienthal, das Wasser des Heiles das dürre Land der menschlichen Bedürftigkeit, vgl. zu Ezech. 47, Sach. 14, 8, und m. Comm. zu Apoc. 22, 1. Dieser Zug führt uns auf die Messianischen Zeiten hin.

Man muß nur hier nicht das Wesen mit der Form, die Idee mit dem vergänglichen Kleide verwechseln, welches der Prophet ihr bereitet, dem Wesen der Anschauung gemäß, in der sich nothwendig alles Geistige in äußeren Umrissen und Gestaltungen darstellen muß. Diese Einkleidung ist folgende. An dem nächsten Orte bei dem Tempel, der eine große Menge Menschen fassen konnte, im Thale Josaphat, was wahrscheinlich aus unserer Stelle diesen Namen als Eigennamen erhielt, den ihm hier der Prophet nur zur Bezeichnung seiner Bestimmung beilegt, der Herr richtet, oder Thal des Gerichtes *), werden alle Heiden versammelt. Der

*) Hofmann, Weiss. u. Erf. 1 S. 203, hat die Erklärung erneuert, wonach das Thal Josaphat das Thal seyn soll, wo unter Josaphat das Gericht über mehrere Heidenvölker erging. Aber diese Örtlichkeit, die Wüste des ungefähr drei Stunden von Jerusalem entfernten Thekoa, vgl. m. Comm. über die Ps. Einl. zu Ps. 47. 48. 83, ist zu weit von dem Tempel entfernt, von wo der Herr über die Völker das Gericht hält, V. 16 u. 17. Die Tradition hat richtig erkannt, daß das Thal Josaphat nur in der nächsten Nähe des Tempels gesucht werden kann. Für das jetzt sogenannte Thal Josaphat unmittelbar „an dem hohen Ostrande des Tempelberges Moria", Ritter

Herr, im Tempel thronend, übt Gericht über sie. Auf diese Weise wird in äußerlichen Formen der Anschauung die Idee vorgeführt, daß das Gericht über die Heiden Folge des Reiches Gottes sey, daß sie nicht gestraft werden wegen ihrer Verletzung des Naturgesetzes, sondern wegen der feindlichen Stellung, die sie gegen die Träger von Gottes geoffenbarter Wahrheit, gegen den Herrn, der in seiner Gemeinde ist, genommen haben. Jede Verletzung des Naturgesetzes kann denen, welche weiter in keiner Beziehung zu Gott gestanden haben, vergeben werden, und seyen sie auch zur furchtbarsten Entartung fortgeschritten. Die einst ungehorsam waren, da Gott harrte und Geduld hatte zu den Zeiten Noä, wurden noch nicht der vollendeten Verdammniß übergeben, sondern aufbewahret im Gefängniß (dem Mittelzustande des Scheol), bis Christus käme und ihnen predigte. Das war Sodoms Missethat: Hoffahrt und Alles vollauf und guter Friede, den sie und ihre Töchter hatten; aber den Armen und Dürftigen halfen sie nicht: sondern waren stolz und thaten Gräuel vor dem Herrn; darum hat er sie weggethan, da er begann drein zu sehen. Dennoch aber will dereinst der Herr das Gefängniß (das Elend) dieser Sodom und ihrer Töchter wenden, und sie sollen hergestellt werden, wie sie zuvor gewesen sind — nicht leiblich, denn ihr Same ist auf Erden bis auf die letzten Spuren vertilgt, und

---

Erdk. 15, 1 S. 599. 16, 1 S. 329, spricht auch Sach. 6, 1—8, vgl. z. d. St. Daß erst der Name genannt wird und dann seine Bedeutung angegeben: „und ich sammle alle Heiden und führe sie herab zu dem Thale Jehoschaphat, und rechte mit ihnen dort", woraus Hofmann schließt, daß der Name bereits als Eigenname vorhanden seyn mußte, hat eine Analogie in Num. 20, 1: „und es lagerte sich das Volk in Kadesch": den Namen Kadesch erhielt der Ort erst von der im Folg. zu berichtenden Begebenheit, der natürliche Name war Barnea, vgl. Beitr. 3 S. 378 ff. Die beiden theologischen Namen des Ortes, die erst aus der in Num. 20 berichteten Begebenheit hervorwuchsen, kommen sogar schon in Gen. 14, 7 vor. Der natürliche Name für das Thal Josaphat ist übrigens wahrscheinlich Königsthal, vgl. Gen. 14, 17. 2 Sam. 18, 18, und Thenius z. d. St.

selbst ihre Stätte ist zerstört, sondern geistlich, vgl. Ezech. 16, 49 ff. Dagegen diejenigen, welche nicht den abstracten, sondern den concreten Gott, nicht den in den Himmel eingeschlossenen, sondern den auf Erden in seiner Gemeinde sich kräftig manifestirenden verworfen haben, trifft weit härtere Strafe. Zwar, so lange diese Offenbarung noch wie unter dem A. B. eine unvollkommne, und daher die Schuld der Verkennung eine geringere ist, kann noch Erbarmen stattfinden. Der äußere Untergang schließt nicht den geistlichen mit in sich. Moab wird vertilgt, daß es kein Volk mehr sey, darum daß es sich wider den Herrn erhoben hat. Aber in der zukünftigen Zeit will ich das Gefängniß Moabs wenden, spricht der Herr, Jerem. 48, 47. Aber wenn die Offenbarung der Gnade Gottes eine vollendete geworden, so wird auch seine Gerechtigkeit an denen, die sie verschmähen und sich gegen ihre Träger feindlich erheben, vollkommen offenbart. Ihr Wurm wird nicht sterben, und ihr Feuer wird nicht verlöschen, und werden allem Fleische ein Gräuel seyn, Jes. 66, 24. In diesen Bemerkungen liegt der Schlüssel zu alle dem, was der Herr von dem zukünftigen Gerichte, das nur in seiner Vollendung ein jenseitiges ist, aussagt. Nicht die Welt als solche, sondern die Welt, der das Evangelium verkündet, in deren Mitte die Kirche gegründet worden, ist das Object desselben, vergl. Matth. 24, 14.

Joel Cap. 1—2, 17.

Wir wollen uns hier nicht lange bei der Geschichte der Erklärungen dieses Abschnittes aufhalten; sie ist unter den Älteren von Pococke und Marck, unter den Neueren von Credner ausführlich genug gegeben worden. Wir bemerken nur, daß die figürliche Auffassung die älteste ist, — sie findet sich bei dem

Chaldäischen Paraphrasten und bei den von Hieronymus erwähnten Juden, — und daß man nicht etwa mit Credner sie allein aus dogmatischem Interesse ableiten darf; denn viele, welche ein solches Interesse beseelte, wie Bochart, Pococke und J. H. Michaelis, traten ihr nicht bei; dagegen finden wir unter ihren Vertheidigern nicht wenige, welche grade von dem entgegengesetzten Streben geleitet werden, wie Grotius, Eckermann, Bertholdt (Einl. S. 1607 ff.), Theiner. Der Hauptuntersuchung müssen wir die Beantwortung zweier Vorfragen vorausschicken.

1. Schildert Joel hier ein gegenwärtiges oder ein zukünftiges Unglück? Das erstere ist in der älteren Zeit schon von Luther und Calvin (vgl. bes. zu C. 1, 4), neuerdings mit besonderer Zuversicht von Credner behauptet worden. Diese Ansicht hat aber nichts für sich. Der häufige Gebrauch der Praeterita würde nur dann etwas beweisen, wenn wir nicht auf prophetischem Boden ständen. Diese finden sich zudem ganz auf dieselbe Weise in demjenigen Abschnitte, den alle Ausll. einstimmig auf die Zukunft beziehen, in Cap. 4. Und doch müßte die Ansicht, wenn sie für zulässig erkannt werden sollte, sich durch einleuchtende Gründe geltend machen. Denn sie hat von vornherein die prophetische Analogie gegen sich. Eine so lange und ausführliche Schilderung der Gegenwart oder Vergangenheit findet sich bei den Propheten nirgends. Noch dazu aber kann man nur an die letztere denken, wenn man einmal die Beziehung auf die Zukunft verläßt. Denn die Beschreibung des auf das Elend folgenden Heiles schließt sich Cap. 2, 18. 19 durch Futura mit dem Vav. conv. an. Verläßt man daher den Schauplatz der inneren Anschauung, und bezieht man Alles auf die äußere Wirklichkeit, so muß das in dem Vorhergehenden geschilderte Elend als ein schon gänzlich vergangenes, das Heil als ein schon vorhandenes betrachtet werden. Daß die Beziehung auf die Zukunft die allein

richtige sey, läßt sich aber auch durch unumstößliche specielle Gründe aus dem Inhalte darthun. Der Tag des Herrn wird mehrfach als nahe bezeichnet, was sich daraus erklärt, daß Gottes Gericht über seine Gemeinde ein nothwendiger Ausfluß seiner Gerechtigkeit ist, die nie ruht, immer sich thätig erweist, so daß, sobald ihr Object, der sündige Abfall des Volkes, schon vorhanden ist, nothwendig auch ihre Äußerung erwartet werden muß, wenn auch nicht die letzte und höchste, doch eine solche, die ihr zum Vorspiele dient, so daß der Tag des Herrn beständig im Kommen begriffen, nie ein absolut Fernes ist, seine Bezeichnung als nahe ein nothwendiger Ausfluß des auf das göttliche Wesen gegründeten und daher ewig wahren Ausspruches: wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Vgl. m. Comm. zu Apoc. 1, 1. Diese Bezeichnung findet sich zuerst Cap. 1, 15: „Wehe über den Tag; denn nahe ist der Tag des Herrn, und wie Verwüstung vom Allmächtigen kommt er.“ Hier hat man eine doppelte Aushülfe versucht. Justi behauptete, der Tag ist nahe, sey s. v. a. der Tag ist da, was weiter keine Widerlegung verdient; Holzhausen, Credner und Hitzig nehmen an, unter dem Tage des Herrn sey nicht die Heuschreckenverheerung, sondern ein anderes schwereres Gericht zu verstehen, dem diese als Vorbote diene. Diese Annahme hat schon die wörtliche Parallelstelle Jes. 13, 6 gegen sich: „heulet, denn nahe ist der Tag des Herrn, und wie Verwüstung vom Allmächtigen kommt er“, wo der Tag des Herrn kein anderer ist, als derjenige, der im Vorhergehenden beschrieben worden; noch mehr aber spricht dagegen, daß im Folgenden von einem andern Gerichte, außer der Heuschreckenverheerung, auch nicht die geringste Spur ist, vielmehr mit ihrem Ende auch die ganze Zeit des Leidens für das Bundesvolk ein Ende hat, und nun die Zeit des Segens für dasselbe und die Zeit des Gerichtes über seine Feinde eintritt. Noch deutlicher aber zeigt sich die Nothwendigkeit, unter dem nahen Tage des Herrn die

Heuschreckenverheerung zu verstehen und diese somit als zukünftig zu betrachten, an der zweiten Stelle Cap. 2, 1. 2: „Stoßet in die Posaune auf Zion, erhebet ein Geschrei auf meinem heiligen Berge, erbeben mögen alle Bewohner des Landes; denn gekommen ist der Tag des Herrn, denn nahe; Tag des Dunkels und der Finsterniß, Tag der Wolke und des Nebels, wie Morgenröthe ausgebreitet über den Bergen, ein Volk zahlreich und stark; dem gleich ist nicht gewesen von Ewigkeit her und nach ihm wird nicht seyn durch alle Geschlechter." Daß man hier unter dem Tage des Herrn, den der Prophet vom Standpunkte der inneren Anschauung aus als schon gekommen, der Wirklichkeit nach als nahe bezeichnet, den Tag verstehen müsse, der im Vorhergehenden und Folgenden ausführlich beschrieben wird, die Heuschreckenverheerung, erhellt schon aus der wörtlichen Parallelst. Ezech. 30, 2, die ebenfalls nur von einem Tage weiß: „Du Menschenkind, weissage und sprich: also spricht der Herr: heulet, wehe über den Tag. Denn nahe ist Tag, und nahe Tag dem Herrn, Tag der Wolke, Zeit der Heiden wirds seyn". Was aber allen Zweifel ausschließt, das „ein Volk zahlreich und stark", worunter doch nach dem Folgenden nur die Heuschrecken verstanden werden können, bildet ja erklärende Apposition zu dem Tage des Herrn, dem Tage der Dunkelheit u. s. w. Dazu kommt noch, daß durch die letzten Worte dieses Gericht als das furchtbarste und als das letzte bezeichnet wird, welches Judäa heimsuchen werde, weßhalb an einen später folgenden Tag des Herrn nicht gedacht werden kann.

2. Sind die verschiedenen Namen der Heuschrecken Bezeichnung verschiedener Gattungen derselben, oder werden neben dem gewöhnlichen Namen der Heuschrecken poetische Epitheta genannt, welche die in Betracht kommende Eigenschaft derselben bezeichnen? Das Erstere hat Credner nachzuweisen gesucht. Mit zwei Generationen von Heuschrecken, behauptet er, beschäftigt sich Joels

Schilderung; die erste Generation gehört dem Ende des einen, die zweite dem Anfange des nächstfolgenden Jahres an. Die letztere soll die Brust der ersteren seyn. Dieser Hypothese gemäß erklärt er die verschiedenen Namen der Heuschrecken. גָּזָם ist nach ihm die Wanderheuschrecke, welche vorzugsweise im Herbste Palästina heimsucht; אַרְבֶּה, sonst der allgemeine Name der Heuschrecken, hier die junge Brut; יֶלֶק die junge Heuschrecke in der letzten Stufe ihrer Verwandlung, oder zwischen der dritten und vierten Häutung; חָסִיל die aus der letzten Verwandlung hervorgegangene vollkommene Heuschrecke, also da die Brut von גָּזָם ausging גָּזָם=חָסִיל.

Im Allgemeinen spricht schon das gegen diese Hypothese, daß nach ihr der Prophet so tief in die Naturgeschichte der Heuschrecken herabsteigt, daß ein Professor der Naturgeschichte aus ihm lernen kann. Dergleichen ist in der Schrift überhaupt und namentlich bei den Propheten ohne Analogie. Die Schwierigkeit wächst, sobald angenommen wird, was wir bereits nachgewiesen haben, daß die Schilderung sich auf die Zukunft bezieht. Durch ein solches minutiöses Detail in der Schilderung eines zukünftigen Naturereignisses, namentlich eines solchen, wie eine Heuschreckenverheerung, würde das religiöse Moment, das der Prophet doch einzig im Auge hat, nicht gewinnen, sondern leiden.

Jene ganze Deutung der Namen der Heuschrecken, auf welche die Hypothese aufgebaut wird, zeigt sich aber bei näherer Betrachtung als unhaltbar. Es ergiebt sich, daß der Prophet nur eine Art von Heuschrecken kennt, die er in vier verschiedene Züge eintheilt, daß die Namen, außer אַרְבֶּה, nicht naturhistorische, sondern dichterische, von den Eigenschaften der Heuschrecken entnommene sind.

Zeigen wir zuerst die Unstatthaftigkeit der Deutung des יֶלֶק, auf die der Verfasser die übrigen basirt. Diese Deutung, behauptet er (S. 295), werde über allen Zweifel erhoben durch

die Stelle Nah. 3, 16: „Der Jelek streift sich ab und fliegt davon". Die Kaufleute, welche den Haupttheil der Bevölkerung Ninives ausmachten, werden mit einem יֶלֶק verglichen, der nach überstandener dritter und letzter Häutung davonfliegt. Allein genau angesehen und richtig erklärt, reicht die Stelle des Nahum allein hin, jene Deutung des יֶלֶק zurückzuweisen. Es heißt dort von Ninive (V. 15): „Dort wird Feuer dich fressen, Schwert dich ausrotten; wird dich fressen, wie die Lecker (כַּיֶּלֶק). Sey in schwerer Menge wie die Lecker, in schwerer Menge sey wie die Heuschrecken. (V. 16.) Gemehret hast du deine Kaufleute, wie die Sterne des Himmels. Lecker brachen ein und flagen davon. (V. 17.) Deine Fürsten sind wie die Heuschrecken und deine Hauptleute wie Cicadenheer, die sich lagern auf den Zäunen am Tage der Kälte. Die Sonne ist aufgegangen, und es entflieht, und man weiß nicht seinen Ort, wo sind sie?" Diese Stelle beweist grade, daß יֶלֶק beflügelte Heuschrecken seyn müssen. Zahllos wie die Heuschrecken sind die Niniviten, zahllos ihre reichen Kaufleute; aber plötzlich kommt über sie ein zahlloses Heer von Heuschrecken, raubt Alles und fliegt davon. Die Raubenden und Wegfliegenden in V. 16 sind nicht die Kaufleute, sondern die Feinde. Dies geht deutlich hervor aus der Vergleichung von V. 15, wo ganz derselbe Gegensatz sich findet zwischen dem: das Schwert wird dich fressen, wie die Lecker (Nominat), und dem: sey nur zahlreich wie die Lecker. Das פשט in seiner gewöhnlichen Bedeutung irruit, invasit ad praedam agendam ist hier grade bei den Kaufleuten sehr significant. Gegen die Erklärung von Credner entscheidet die gänzliche Unerweislichkeit der Bedeutung sich abstreifen und das höchst Unpassende des Sinnes. Es ist ja hier nicht von Söldlingen die Rede oder von fremden Handelsleuten, sondern von den eignen Kaufleuten der Niniviten, ebenso wie im Folgenden von ihren eignen Großen. Wie wäre nun das Bild wohl passend, welches doch einen ge-

fachlosen Übergang in einen besseren Zustand bezeichnen müßte? — Außerdem beruft sich Credner noch auf Jerem. 51, 27, wo der יֶלֶק das Beiwort סָמָר, horridus, führt. Dies soll sich auf die rauhen, hornartigen Flügelscheiden der jungen Heuschrecken beziehen. Allein nach dem Context und nach der Analogie der Parallelstelle 51, 14 muß man vielmehr erwarten, daß das starr hier Bezeichnung der Menge ist, wie unser: starren vor Schmutz, vor Ungeziefer (LXX. ὡς ἀκρίδων πλῆθος). Noch näher aber liegt, dem סמר die Bed. der schaurige, gräuliche zu geben, mit Vgl. von Ps. 119, 120, wo das Verb. in der Bed. schaudern vorkommt. — Daß unter יֶלֶק nicht junge Brut, sondern beflügelte Heuschrecken zu verstehen seien, geht auch hervor aus Ps. 105, 34 vgl. mit Exod. 10, 12 ff. Im Exod. überzieht ein einzelner Zug fliegender Heuschrecken Ägypten; der Psalmist, indem er diese Begebenheit ins Gedächtniß zurückruft, sagt: „Er sprach, und da kamen Heuschrecken und יֶלֶק ohne Zahl". Aus dieser Stelle, zumal verglichen mit der Ps. 78, 46, wo statt יֶלֶק das חָסִיל mit dem im Ex. allein vorkommenden אַרְבֶּה wechselt, zeigt sich recht deutlich, wie das יֶלֶק, der Lecker, nichts weiter ist, wie ein poetisches Epitheton der Heuschrecken, wie es denn auch nie in der Prosa vorkommt, was um so weniger zufällig seyn kann, da auch גָּזָם, der Nager, in ihr nie sich findet, und חָסִיל nur einmal als das, was es ursprünglich ist, als bloßes Beiwort des אַרְבֶּה in dem Gebete Salomos 1 Kön. 8, 37. Daß ילק vom Verzehren den Namen hat, zeigt Nah. 3, 15: „Schwert wird dich verzehren wie der Lecker." — Nun nehme man noch hinzu, daß die Deutung des אַרְבֶּה eine völlig aus der Luft gegriffene, alle Stellen wider sich habende ist, daß in Cap. 2, 25 der Prophet, die Ordnung umkehrend, den גָּזָם zuletzt setzt, woraus doch wohl mit Sicherheit hervorgeht, daß die Reihenfolge in Cap. 1, 4 keine chronologische ist, daß Credner, indem er zugestehen muß, daß das גזם und חָסִיל keine besondere

Art von Heuschrecken bedeuten, auch seine Deutung der beiden andern Namen von besonderen Arten verdächtig macht, daß, wenn diese Deutung richtig seyn sollte, גָּזָם und חָסִיל die Heuschrecken als vollkommen ausgewachsen bezeichnen müßten. Dies ist aber keineswegs der Fall. Die Entstehung des Namens גָּזָם zeigt deutlich Am. 4, 9: „Eure Weinberge, eure Feigenbäume und eure Ölbäume verzehrt הַגָּזָם." In Bezug auf das Getreide waren unmittelbar vorher schon andere göttliche Vertilgungsmittel erwähnt worden. So blieben also nur die Bäume für die Heuschrecken übrig, die einen dieser speciellen Bestimmung entsprechenden Namen, הַגָּזָם, der Nager, erhalten. — Das Verbum חָסַל kommt von dem Abfressen der Heuschrecken vor Deut. 28, 38, und das חָסִיל findet sich nie anders, als wo der Heuschrecken nach dieser Qualität gedacht wird, vgl. außer den angeführten Stellen Jes. 33, 4.

Noch beachte man Folgendes. Die Schilderung der Verheerungen der zweiten Brut soll nach Credner C. 2, 4 beginnen. Allein das Suff. in V. 4 bezieht sich ja gradezu auf die geflügelten Heuschrecken, von denen in V. 1—3 die Rede ist, und in dem יְרוּצוּן sind sie Subject.

Und nun urtheile man, was von einer Hypothese zu halten ist, die Alles gegen sich, nichts für sich hat, und deren wesentliche Voraussetzungen, der Abzug des Schwarmes, seine zurückgelassenen Eier, sein Tod im rothen Meere, nach dem Geständnisse ihres Urhebers selbst (S. 174) von dem Verf. mit Stillschweigen übergangen werden.

Wir können jetzt zur Lösung unseres eigentlichen Problemes übergehen. Allgemeine Gründe stehen weder der bildlichen, noch der buchstäblichen Auffassung entgegen; keine von beiden hat ein ungünstiges Vorurtheil gegen sich. Verheerung durch eigentliche Heuschrecken wird im Pentateuch den Übertretern des Gesetzes gedroht, Deut. 28, 38. 39; gegen die Ägypter bediente sich Gott

wirklich unter andern auch dieses Strafmittels; eine Heuschrecken-verheerung in Israel stellt Amos C. 4, 9 als Wirkung des göttlichen Zornes dar. — Auf der andern Seite sind bildliche Darstellungen der Art etwas sehr häufiges. Bei Jesaias z. B. erscheinen die einbrechenden Assyrer und Ägypter in fortgehender Schilderung als Fliegen- und Bienenschwärme. Die Vergleichung feindlicher Heere mit Heuschrecken ist eine ganz gewöhnliche, nicht bloß wegen ihrer Menge, von der die Heuschrecken im Hebr. ihren Namen haben, sondern auch wegen des plötzlichen Überfalls und der Verheerung, vgl. Richt. 6, 5. Jerem. 46, 23. 51, 27, Judith 2, 11. Mehrfach wird auch die feindliche Überschwemmung unter dem Bilde und Symbole der Heuschreckenplage dargestellt. Bei Nahum in C. 3, 15—17 erscheinen die Assyrer in Gestalt der Heuschrecken — daß nicht bloß wegen ihrer großen Menge, sondern auch wegen der Verheerungen, die sie angerichtet, zeigt die Vgl. mit dem ילק in V. 15 — und ebenso auch die Feinde, die ihren Sturz herbeiführen. Und was am vollständigsten analog ist, bei Amos C. 7, 1—3 schaut der Prophet das herannahende göttliche Gericht unter dem Bilde eines Heuschreckenschwarmes, gradeso wie in V. 4 unter dem eines Feuers, und V. 7 eines bleiernen Perpendikels. Dem sachlichen Gehalte nach ist alles dreies gleich. Dieser wird V. 9 mit den Worten angegeben: „zerstört werden die Höhen Isaaks und die Heiligthümer Israels verwüstet." Die Heuschrecken bezeichnen verwüstende Feindesheere. Das Feuer ist das des Krieges. Das Perpendikel bezeichnet die, vermittelst der Feinde, anzurichtende Zerstörung. Die göttliche Strafe unter dem Symbole der Heuschreckenverheerung darzustellen, wie dies auch in Apoc. 9, 3 ff. geschieht, lag um so näher, da sie sich wirklich in Ägypten früher auf diese Weise geäußert hatte. Die bildliche Darstellung hatte also in der Geschichte der Vorzeit ein bedeutendes Substrat. Es ist aber durchgängig Sitte der Pro-

pheten, das Zukünftige unter dem Bilde des analogen Vergangenen zu schildern, das in ihm gleichsam wieder auflebt. — Auch darauf muß noch hingewiesen werden, daß man um so weniger von vornherein abgeneigt seyn darf, eine ausgeführte symbolische Darstellung bei Joel anzuerkennen, da die beiden Propheten, in deren Mitte er steht, ebenfalls solche symbolische Partien haben.

Die Entscheidung hängt also von der inneren Beschaffenheit der Schilderung selbst ab. Eine Allegorie muß sich durch bedeutsame Winke als solche zu erkennen geben. Wo diese fehlen, da ist ihre Annahme willkürlich. Wir wollen, der Ordnung des Textes folgend, zusammenstellen, was sich der Art in ihm findet.

Schon das: „geschah wohl solches in euren Tagen und in den Tagen eurer Väter? Davon sollt ihr euren Söhnen erzählen, und eure Söhne ihren Söhnen, und ihre Söhne dem folgenden Geschlechte," des Einganges läßt kaum an eine Heuschreckenverheerung im eigentlichen Sinne denken. Nur vermittelst der größten Übertreibung, die, wenn irgend einem Propheten, gewiß dem einfachen und sanften Joel fern liegt, konnte er eine Heuschreckenverheerung, immer ein sehr vorübergehendes Übel, als das größte Unglück darstellen, was die Nation je getroffen, und das sie je treffen werde. Denn dies letztere liegt in der Aufforderung eingeschlossen, es der fernsten Nachwelt zu erzählen. Kein späteres Leid soll so groß seyn, daß es dieses in Vergessenheit bringe.

Nicht zu übergehen ist das: „ein Volk (גוי) ist gezogen über mein Land." V. 6. Volk soll hier nach den meisten Ausll. die bloße Menge bedeuten; allein dann würde doch wohl, wie Prov. 30, 25, 26 von den Ameisen, עם stehen. In dem גוי liegt nicht bloß, was auch Credner anerkennt, der Begriff des Feindseligen, sondern auch der des Profanen, ja dieser ist der Hauptbegriff, weshalb mehrfach das ausgeartete Bundesvolk

den Namen יִי erhält. Daß dieser Hauptbegriff auch hier stattfinde, geht hervor aus dem Gegensatze: über mein Land. Das Suff. darf freilich nicht mit J. H. Michaelis u. A. auf Jehova bezogen werden, wo dieser Gegensatz am schärfsten hervortreten würde; ebenso wenig aber mit den Neueren auf den Propheten als Individuum, wo er ganz wegfiele. Die Vergleichung von V. 7 u. 19 zeigt deutlich, daß der Prophet nach häufiger Sitte, vgl. Einl. zu Micha und die ganze Weissagung des Habakuk, im Namen des Volkes Gottes redet. Ein seltsames, unerhörtes Ereigniß! Heidenheer ist eingefallen in das Land des Volkes Gottes! Der Gegensatz C. 2, 18: „da eiferte der Herr für sein Land und schonte seines Volkes." Wir meinen nicht, daß der Prophet aus dem Bilde falle; er bezeichnet die Heuschrecken als Heidenheer; aber er würde diese, Alles buchstäblich aufgefaßt, höchst seltsame Bezeichnung nicht gewählt haben, wenn nicht die Sache ihn dazu veranlaßt hätte. Genau entsprechend ist nach der bildlichen Auffassung Am. 6, 14. — In dems. V. heißt es: „Seine Zähne, Zähne der Löwen, Hauer des Leuen ihm," vgl. Apoc. 9, 8. Die Vergleichung paßt wohl auf die geistigen Heuschrecken, wüthende Feinde, vgl. Jes. 5, 29. Nah. 2, 12. 13. Jerem. 2, 15. 4, 7. 49, 19. Ez. 32, 2. Dan. 7, 4, nicht aber auf die natürlichen Heuschrecken. Denn Symbol der bloßen Gefräßigkeit kann der Löwe unmöglich seyn.

Merkwürdig ist, daß in der Beschreibung der Heuschrecken in diesem Verse und in der ganzen folgenden Schilderung ihres Fliegens gar nicht erwähnt wird. Nur in C. 2, 2: „Tag des Dunkels und der Finsterniß, Tag des Gewölks und der Schwärze," will Credner eine solche Erwähnung finden. Die Finsterniß soll Folge des am Himmel heraufziehenden Heuschreckenschwarmes seyn. Allein die Unrichtigkeit dieser Annahme zeigt sich sogleich bei der Vergleichung von C. 2, 10. Vor dem Heere, ehe dasselbe ankommt, erbebt dort die Erde, erzittert

der Himmel, Sonne und Mond hüllen sich in Schwärze, die Sterne ziehen ihren Glanz ein. Erst nachdem dieses geschehen, nahet der Herr an der Spitze seines Heeres. Nicht von diesem also kann das Dunkel ausgehen. Vielmehr ist, wofür auch die zahlreichen, fast wörtlich übereinstimmenden Parallelstellen (vgl. zu Sach. 14, 6) entscheiden, die Verdunkelung des Himmels das Symbol des Zornes Gottes, das Zeichen, daß er als Richter und als Rächer herannaht. Wie erklärte sich aber das Fehlen jeder Beziehung auf das Fliegen der Heuschrecken in einer so ausführlichen Schilderung wohl anders als daraus, daß die Sache für diesen Zug nichts Entsprechendes darbot?

Nur das allerschwerste anhaltendste Leiden, nicht eine vorübergehende Heuschreckenplage kann die Aufforderung in V. 8 rechtfertigen: „Heule wie eine Jungfrau, die einen Sack anlegt um den Gemahl ihrer Jugend." Der V. bildet den Übergang zu V. 9, wo das Opfer in dem Hause Jehovas als aufgehoben erscheint und verbindet Joel mit Hoseas, bei dem das hier angedeutete Bild uns ausgeführt entgegentritt. Zion hat auch den Freund seiner Jugend, den Herrn verloren, vgl. Prov. 2, 17: „die den Freund ihrer Jugend verläßt, und des Bundes ihres Gottes vergaß," Jes. 54, 6. Jerem. 2, 2. 3, 4.

Von großer Bedeutung für die Frage sind V. 9: „ausgerottet ist Speisopfer und Trankopfer von dem Hause des Herrn," und V. 13: „Gürtet und wehklagt ihr Priester, heulet ihr Diener des Altars, kommt, übernachtet in Säcken ihr Diener unseres Gottes, denn genommen ward von dem Hause eures Gottes Speisopfer und Trankopfer." Es ist undenkbar, daß der aus einer natürlichen Heuschreckenverwüstung hervorgehende Mangel an Nahrungsmitteln Veranlassung geben konnte, daß dem Herrn das materiell so geringfügige Speisopfer und Trankopfer entzogen werden konnte, dessen Aufhören in diesen St. selbst als die höchste Spitze des Nationalunglückes erscheint. Bei

der Belagerung unter Pompejus wurden nach Josephus Arch. 14, 4 §. 3 die gesetzlichen Opfer auch unter der größten Lebensgefahr und selbst während des Einbruches der Feinde in die Stadt und mitten unter dem Blutbade dargebracht. Bei der letzten Belagerung durch die Römer gebot allerdings, als es auf's Äußerste gekommen, Johannes die Opfer einzustellen, aber nicht aus Mangel an Material, sondern weil es an Opferern fehlte, ἀνδρῶν ἀπορίᾳ, Joseph. v. jüd. Kr. 6, 2 §. 1, vgl. Reland bei Havercamp z. d. St., und zur großen Unzufriedenheit des Volkes in der Stadt, ὁ δῆμος δεινῶς ἀθυμεῖ. Die nationale Ansicht drückt aus, was Josephus bei dieser Gelegenheit zu Johannes sagt, an den er von Titus wegen dieser Thatsache abgesandt worden: καὶ ἐὰν μέν σού τις ἀφέληται τὴν καθ' ἡμέραν τροφὴν, ἀσεβέστατε, τοῦτον ἡγήσῃ πολέμιον· αὐτὸν δὲ, ὃν τῆς αἰωνίου θρησκείας ἐστέρησας θεὸν, ἐλπίζεις σύμμαχον ἔχειν ἐν τῷ πολέμῳ. Die Erklärung ergibt sich von selbst, sobald erkannt wird, daß unter den Heuschrecken die Heiden verborgen sind. Parallel ist dann Dan. 9, 27, wo der Verwüster Schlachtopfer und Speisopfer aufhören macht. Die Zerstörung des Tempels kündigt auch der gleichzeitige Amos in C. 9 an, vgl. C. 2, 5: „und ich sende Feuer in Juda und es verzehret die Paläste Jerusalems." Ebenso bald nach Joel Micha in C. 3, 12.

Die Worte: „wehe über den Tag, denn nahe ist der Tag des Herrn, und wie Verwüstung vom Allmächtigen kommt er," V. 15, weisen, wie die Vergleichung von Jes. 13, 6 zeigt, wo sie, fast wörtlich aus Joel entlehnt, von dem Gerichte des Herrn über die ganze Erde vorkommen, auf etwas unendlich Höheres hin, als auf eine bloße Heuschreckenverheerung im eigentlichen Sinne. Dies gesteht Credner selbst zu, indem er den vergeblichen Versuch macht (vgl. S. 345), sie auf ein von der Heuschreckenverheerung verschiedenes Gericht zu beziehen. Ebenso

auch Maurer u. Hitzig. Wie ist es auch nur denkbar, daß der Prophet eine verhältnißmäßig so geringe, vorübergehende Landplage, wie eine eigentliche Heuschreckenverheerung, als den Tag des Herrn κατ' ἐξοχήν, als den Beschluß und die Vollendung aller Gerichte über das Bundesvolk betrachtet habe? Das würde so niedrige Begriffe von Gottes Gerechtigkeit, so gänzliche Verkennung der Größe menschlicher Sünde voraussetzen, wie wir sie bei keinem Propheten des A. B., überhaupt bei keinem Verf. einer heiligen Schrift vorfinden. Gänzliche Wegführung des Volkes aus dem Lande, das es durch seine Sünden verunreinigt, das ist es, was die Gottesmänner des A. B. von dem ersten, Moses, an, bis zum letzten ankündigen.

In V. 19. 20: „zu dir, o Herr, schreie ich. Denn Feuer verzehrt die Triften der Wüste, und Flamme versenget alle Bäume des Feldes. Auch die Thiere des Feldes lechzen nach dir, denn vertrocknet sind die Wasserquellen und Feuer verzehret die Triften der Wüste," wechselt plötzlich das Bild. Die göttliche Strafe erscheint unter dem Bilde einer Alles versengenden Flamme. Kann hier nun nicht an ein Feuer im eigentlichen Sinne gedacht werden, so steht es fest, daß auch im Vorhergehenden bildliche Einkleidung herrscht. Holzhausen, Credner (S. 163) u. A. suchen dieser lästigen Consequenz durch die Behauptung zu entgehen, Feuer und Gluth stehen von der Alles versengenden Hitze der Sonne. Dies ist nun auf jeden Fall schief ausgedrückt. Von der Sonnengluth stehen Feuer und Flamme nie. Man müßte vielmehr nach dieser Ansicht sagen, der Prophet stelle die verzehrende Hitze unter dem Bilde eines vom Himmel ausgegossenen Feuers dar. Allein auch daran kann nicht gedacht werden. Denn die Parallelst. C. 2, 3: „vor ihm her verzehret Feuer, und hinter ihm senget Flamme," zeigt, daß das Feuer unmittelbar mit den Heuschrecken verbunden, nicht eine selbstständig neben ihnen hergehende Ursache des Verderbens ist. Daß

die Heuschrecken die einzige Ursache der Verwüstung sind, und nicht daneben noch eine, die Hitze, erhellt auch aus den Worten: „wie der Garten Edens ist das Land vor ihm und hinter ihm eine öde Wüste und nichts bleibt ihm übrig." — Unter dem Bilde eines verzehrenden und verheerenden Feuers stellt sich vielfach die göttliche Zornesgluth dar, mit Rücksicht auf die Zerstörung von Sodom und Gomorrha, bei der sich der göttliche Zorn wirklich auf diese Weise geäußert. Dann erscheint unter dem Bilde des Feuers vielfach der Krieg, eins der Hauptstrafmittel des zürnenden Gottes. So ist das Feuer das Kriegsfeuer in Num. 21, 28, Amos 1, 4. 7. 10 u. s. w., Jerem. 49, 27, Apoc. 8, 8. 10, vgl. m. Comm. z. d. St. Ist nun auch hier das Feuer das Kriegsfeuer, die Heuschrecken die heidnischen Feinde, so erscheint das Räthsel der Verbindung beider als gelöst. Die Dienste eines Schlüssels leistet hier die Vergleichung von Amos C. 7. Die göttliche Strafe stellt sich hier dem Propheten zuerst V. 1—3 unter dem Bilde eines großen Heuschreckenzuges dar, welcher das unter Jerobeam II. nach den früheren Unglücksfällen durch die Syrer eben wieder aufgrünende Land verheert; dann in V. 4 unter dem Bilde eines großen Feuers, welches das Meer (die Welt) verschlingt und das heilige Land verzehrt. Diese Analogie ist um so wichtiger, je unverkennbarer außerdem die Spuren der Berührung zwischen Joel und Amos sind. Die symbolische Darstellung geht hier aber noch weiter, sie erstreckt sich auch auf das Einzelne. Die Thiere des Feldes sind die Wildlinge, die Heiden. In V. 19 werden die Verwüstungen geschildert, die das Kriegsfeuer unter Israel, in V. 20, die es unter den Heiden anrichtet, vgl. den Gegensatz der Thiere des Feldes und der Söhne Zions in C. 2, 22. Als bildliche Bezeichnung der Heiden kommen die Thiere des Feldes auch in Jes. 56, 9 vor. In Jerem. C. 14, einer Weissagung, die ebenfalls von den Ausll. durch

falsche Buchstäblichkeit mißhandelt worden ist, wird in V. 5 u. 6 das Bild individualisirt durch Nennung einzelner wilder Thiere, der Hindinnen und der Waldesel. Daß die Thiere überhaupt in dieser Schilderung geistig zu verstehen sind, darauf weist Joel schon durch das נאשמו in V. 18 hin, was nur durch: werden schuldig, leiden Strafe, erklärt werden kann, vgl. Jes. 24, 6 „darum verzehret Fluch das Land und es werden schuldig die Wohner darin," Hos. 14, 1. Auf Menschen führt ebenso das נאנחה, was nie vom Vieh vorkommt. Die Ausdeutung für das: „wie seufzet das Vieh," gibt Jes. C. 24, 7: „es seufzen die von Herzen Fröhlichen." Bei der buchstäblichen Auffassung muß auch das תערג אליך in unverkennbarer Anspielung auf Ps. 42, 2 befremden. Entscheidend für die bildliche Auffassung ist aber C. 2, 22: „fürchtet euch nicht ihr Thiere des Feldes, denn grasicht sind die Auen der Wüste, denn der Baum trägt seine Frucht, die Feige und der Weinstock geben ihren Ertrag." Der Gegenstand der Freude wird hier zuerst bildlich, dann eigentlich bezeichnet, grasicht sind die Auen der Wüste, das heißt der Baum u. s. w. Nur so erklärt sich das כִּי. Es ist begründend nur dann, wenn die Auen der Wüste uneigentlich genommen werden. Als gewöhnliche Nahrungsmittel der Thiere des Feldes erscheinen hier die Baumfrüchte. Hitzig meint: „Manche Thiere des Feldes nähren sich von Baumfrüchten, die sie auflesen, und Füchse z. B. fressen auch Trauben." Aber es handelt sich hier um die gewöhnliche Nahrung, und die Entscheidung zwischen der eigentlichen und uneigentlichen Auffassung gibt Gen. 1, 29. 30, wo die Bäume den Menschen zugewiesen werden, dem Wilde das Gras. Unter dem Bilde unreiner Thiere, namentlich der wilden Thiere erscheinen die Heiden noch in Apgsch. 11, 6. — Auch bei den Wasserbächen darf man bei dem Buchstaben nicht stehen bleiben. Das Wasser der Flüsse, Bäche, Quellen ist in der Schrift das gewöhn-

liche Bild der Nahrungsquellen, des Gedeihens, Wohlstandes und Glückes, vgl. zu Apoc. 8, 10.

C. 2, 2 ist zu beachten als Hinweisung auf die Veranlassung, wodurch Joel zur Wahl dieser bildlichen Darstellung bewogen wurde. Die Worte: „ihm gleich war nichts von Ewigkeit her, und nach ihm möge solches nicht seyn auf Geschlecht und Geschlecht," sind wörtlich entlehnt aus Exod. 10, 14. Der Prophet deutet auf diese Weise an, daß er das Vergangene in seiner individuellen Bestimmtheit überträgt auf das dem Wesen nach gleiche Zukünftige. Was dort speciell von der Heuschreckenplage gesagt worden, wird hier auf das dadurch abgebildete Unheil angewandt. Dies Gericht ist unter allen Gerichten über das Bundesvolk (von diesem ist allein die Rede) das höchste und das letzte, was der Prophet nur sagen konnte, wenn der ganze Complexus der göttlichen Gerichte bis zu ihrer höchsten Vollendung sich ihm in der inneren Anschauung unter dem Bilde der Heuschreckenverheerung darstellte. In welche Ungereimtheiten die Hypothese von dem späteren Ursprung des Pentat. verwickelt, das zeigt sich hier in einem merkwürdigen Beispiele in der Behauptung Credners, die Stelle des Exodus sey der des Joel nachgebildet. Gleich der folgende Vers: „wie der Garten Edens (das Paradies) ist das Land vor ihm," steht in deutlicher Beziehung auf die Genesis, nicht nur auf 2, 8, sondern auch auf 13, 10, wo das Thal Siddim vor dem göttlichen Gerichte mit dem Garten Jehovas, dem Paradiese, verglichen wird.

In C. 2, 6 heißt es: „vor ihm erzittern Völker." Wie wenig bequem die Erwähnung der Völker hier für die buchstäbliche Erklärung ist, erhellt daraus, daß Credner unter den עמים Juda und Benjamin verstehen, Hitzig es durch Leute erklären will. Sind die Heuschrecken die heidnischen Eroberer, so ist das עמים ganz an seiner Stelle. Bei den Überfluthungen durch die heidnischen Weltmächte bildete Israel immer nur einen Theil

eines großen Völkerganzen, vgl. C. 1, 19. 2, 22. Amos schildert, wie das Krieges- und Eroberungsfeuer nicht bloß unter Israel, sondern zugleich unter allen Völkern ringsum wüthet, sie verzehrt. Vgl. außer C. 1 bes. C. 7, 4. 5, wo als Object der feindlichen Heimsuchung erstens das Meer, die Welt, bezeichnet wird, und dann das Erbe des Herrn. Die Mission Assurs war nach Jes. 10, 6 eine umfassende. Bei Habakuk und bei Jeremias in C. 25 erscheint das Gericht, das durch die Chaldäer über Juda erging, nur als Theil eines allgemeinen Völkergerichtes.

Nach C. 2, 6—9 erstürmen die Heuschrecken die Stadt, lassen sich durch Waffengewalt nicht abhalten, ersteigen die Mauer, erfüllen die Straßen, dringen in die Häuser. Die natürlichen Heuschrecken sind nicht den Städten furchtbar, sondern nur den Feldern.

In C. 2, 11 ist jeder Zug gegen die buchstäbliche Erklärung. „Und der Herr gibt seine Stimme vor seinem Heere, denn sehr zahlreich ist sein Lager, denn stark der sein Wort thut, denn groß der Tag des Herrn und furchtbar sehr, und wer kann ihn fassen?" Daß ein Heuschreckenzug als Gottes Heer und Lager dargestellt werde, an dessen Spitze er selbst als Feldherr einherzieht, vor dem er Drommeten gleich seine Donner erschallen läßt, hat gar keine auch nur entfernte Analogie für sich. In einem Arabischen Schriftsteller wird freilich als ein Mosaisches Gebot das angeführt: ihr sollt nicht die Heuschrecken tödten; denn sie sind das Heer Gottes, des Allerhöchsten (Bochart II. p. 482 ed. Rosenmüller III. p. 318). Allein wer sähe nicht, daß dieser Ausdruck seine Entstehung unserer Stelle verdankt? Man vgl. Jes. 13, 2—5, wo der Herr an der Spitze eines großen Kriegesheeres einherzieht, zu verwüsten die ganze Erde, so wie zu V. 10: „vor ihm erzittert Erde, erbeben Himmel, Sonne und Mond trauern und die Sterne ziehen ein ihren Glanz," Jes. 13, 10 u. Jerem. 4, 28, zu vergleichen sind,

wo im Angesichte drohender feindlicher Überschwemmung die Erde wehklagt und der Himmel oben trauert.

In V. 17: „gib nicht dein Erbtheil zur Schmach, daß Heiden über sie herrschen" (לִמְשָׁל־בָּם גּוֹיִם), läßt der Prophet gradezu die Allegorie fallen, und die Sache, die Verheerung des Landes durch heidnische Feinde (man sehe, wie durch das גּוֹיִם dasjenige Bestätigung erhält, was zu V. 6 über das גּוֹי bemerkt worden), nackt hervortreten. Die Vertheidiger der buchstäblichen Erklärung haben sich hier auf doppelte Weise aus der Verlegenheit zu retten gesucht. Michaelis erklärt: parce populo tuo, auferendo ab eo locustarum istam plagam, quae si amplius desaevierit et grassata fuerit, extremam inducet famem, atque ita cogetur populus tuus, ad levandam famis necessitatem, in regiones gentium transfugere et apud eas pro pane servire, et imperia eorum nec non opprobria sustinere. Allein jeder sieht, wie weit das hergeholt ist. Die ganze Geschichte hat kein Beispiel, daß ein Volk durch eine, immer nur den Ertrag von einem Jahre und auch diesen nie vollständig und in dem ganzen Lande treffende Heuschreckenverheerung dahin gebracht worden wäre, sich unter die Herrschaft fremder Völker zu begeben. Die neueren Ausll., namentlich Credner, nehmen zu anderer Erklärung ihre Zuflucht: „gib dein Erbe nicht Preis dem Spotten der Heiden über sie." Die Bedeutung spotten, behaupten sie, werde durch den Parallelismus erfordert. Aber man sieht nicht wie. Grade darin bestand die Schmach Israels, daß sie, das Erbe des Herrn, der Herrschaft der Heiden unterworfen wurden. Die Bedeutung herrschen wird im Gegentheil durch den Parallelismus erfordert. Denn das Erbe des Herrn und die Herrschaft der Heiden, nicht ihr Spott bilden einen treffenden Gegensatz. Dieser selbe Gegensatz liegt in V. 18 in den Worten: „da eiferte der Herr für sein Land," zu Grunde, in denen der Prophet berichtet, wie der

Herr jenen schreienden Widerspruch aufhob. Nicht natürliche Heuschrecken, nur heidnische Feinde können das Object der Eifersucht des Herrn seyn. Sein Land, sein Volk kann er nicht Heidenvölkern preisgeben. Aber, was allein zur Entscheidung hinreicht, jene Erklärung ist ganz sprachwidrig. Das V. מָשַׁל hat nie die Bedeutung spotten; die Redensart מָשַׁל מָשָׁל, ein Sprüchwort bilden, ist dem Ezechiel, bei dem sie mehrfach wiederkehrt, ganz eigenthümlich. In den übrigen Büchern kommt gar nichts auch nur entfernt Dahingehöriges vor, ausgenommen das מֹשְׁלִים einmal in der alterthümlichen Sprache des Pent. Num. 21, 27 in der Bedeutung Dichter. Das מָשַׁל mit בְּ heißt ohne Ausnahme: herrschen über, eigentlich herrschen, indem man in jemanden hineinbringt. So namentlich in der Stelle, welche der Prophet vor Augen gehabt hat, Deut. 15, 6: „wenn du hören wirst auf die Stimme Jehovas, deines Gottes, so herrschest du über viele Heiden und sie werden nicht herrschen über dich,“ וּמָשַׁלְתָּ בְּגוֹיִם רַבִּים וּבְךָ לֹא יִמְשֹׁלוּ, vgl. auch die sehr ähnliche Stelle Ps. 106, 41: „und da gab er sie in die Hand der Heiden, und es herrschten über sie (וַיִּמְשְׁלוּ בָם) ihre Hasser.“ Thren. 5, 8. Wie die Wahl der Bedeutung spotten nur aus Befangenheit erklärlich ist, geht auch daraus hervor, daß alle alten Übersetzer (LXX., Jon., Syr., Vulg.) das herrschen ausdrücken.

Mehr als einen Beweis bietet V. 20 dar: „Und den Nordländer werde ich entfernen von euch, und ihn treiben in's Land dürre und wüste, seinen Vortrab in's vordere Meer, und seinen Nachtrab in's hintere Meer, und es steigt auf seine Fäulniß, und aufsteigen wird sein Gestank; denn groß hat er gethan.“

1. Unerklärlich ist bei der Beziehung auf eigentliche Heuschrecken die Bezeichnung durch den Nordländer, הַצְּפוֹנִי. Unrichtig ist zwar die gewöhnliche Behauptung, daß die Heuschrecken nur von Süden nach Norden ziehen, vgl. Credner S. 284;

aber die ganze Geschichte kennt kein Beispiel von Heuschrecken, die aus dem Norden, aus Syrien, nach Palästina gekommen. Sollten aber auch zuweilen einzelne Züge, nachdem sie aus ihrem eigentlichem Vaterlande, den heißen und dürren Südländern, nach Syrien gekommen, von dort nach Palästina verschlagen worden seyn, so ist dies doch nicht denkbar bei einem so ungeheuren Zuge, wie er hier geschildert wird, der mit jugendlicher Kraft ganz Palästina von einem Ende bis zum andern verwüstete. Und sollte wohl der Prophet, der, wie wir schon gesehen haben, Zukünftiges weissagt, einen so zufälligen Umstand, wie den vorübergehenden Aufenthalt des Heuschreckenschwarmes in Syrien, erwähnen? Noch dazu würde ein solcher diese Behauptung gar nicht einmal rechtfertigen. Das י an gewöhnliche Nomina gesetzt, zeigt die Abstammung an. כְּפָרִי z. B. kann kein Städter genannt werden, der sich einmal auf kurze Zeit in einem Dorfe aufgehalten. Endlich, das Vaterland der eigentlichen Heuschrecken wird in den Worten: „und ich treibe ihn in das Land dürre und wüste," deutlich genug angezeigt. Wer sähe nicht, daß durch diese Worte die heißen und dürren Südländer bezeichnet werden, daß der Prophet den Gedanken, die Feinde werden dahin zurückgetrieben werden, woher sie gekommen sind, also ausdrückt, daß er das Land nennt, woher die wirklichen Heuschrecken zu kommen pflegten? Die Gegner befinden sich hier in großer Verlegenheit. Einige erklären: die nordwärtsziehenden Heuschrecken; Hezel und Justi ohne alle Rechtfertigung aus dem Sprachgebrauche: das finstere und furchtbare Heer, vgl. gegen diese auch von Gesenius in dem thes. gebilligte Erkl. Hitzig, welcher selbst erklären will: der Typhonische; v. Cölln (de Joelis aetate Marb. 1811 p. 10), Ewald, Meier wollen den Text ändern. Man verbinde aber mit den Gründen gegen die Beziehung des Ausdruckes auf die Heuschrecken im eigentlichen Sinne die Thatsache, daß der Norden

stehend als die Heimath der gefährlichsten Feinde Israels, der Assyrer und der Chaldäer, genannt wird, eine Bezeichnung, deren geographische Ungenauigkeit durch den Umstand aufgewogen wird, daß die Feinde immer aus Syrien eindrangen, wenn sie dieses Land schon zum Bestandtheil ihres Reiches gemacht hatten, vgl. Zeph. 2, 13: „und der Herr streckt seine Hand aus über den Norden, und vernichtet Assur, und macht Ninive zur Wüste, zur dürren Einöde." Jerem. 1, 14: „und der Herr sprach zu mir: vom Norden wird hereinbrechen dies Böse über alle Bewohner des Landes," 3, 18, wo das Land des Nordens als das Land der Gefangenschaft Judas und Israels genannt wird, vgl. V. 12. 4, 6. 6, 1. 22. 10, 22. 25, 29. 46, 24, wo das Volk des Nordens den Gegensatz bildet gegen Ägypten, die Afrikanische Weltmacht. Sach. 2, 10. Schon Hieron. bemerkt: aquilonem interposuit, ut non veram locustam, quae ab austro venire consuevit, sed sub locusta intelligamus Assyrios atque Chaldaeos.

2. Daß wir es hier mit einer dichterischen, nicht mit einer naturhistorischen Beschreibung zu thun haben, geht hervor aus der Bezeichnung der Örter, wohin die Heuschrecken getrieben werden sollen. Unter diesen wird zuerst die dürre und heiße Südgegend, die Arabische Wüste genannt, dann das vordere Meer, oder das östlich von Jerusalem gelegene todte, und endlich das hintere, das Mittelmeer. Daß nach der Absicht des Propheten die Zerstreuung in diese verschiedenen Richtungen in einem Momente geschehen soll, erhellt daraus, daß er den Vortrab desselben Zuges in das eine, den Nachtrab in das andere Meer getrieben werden läßt. Daß dies physisch unmöglich ist, da entgegengesetzte Winde ja nicht zu gleicher Zeit wehen können, begreift jeder leicht. Die Erklärung von Credner, nach der פָּנִים der Heuschrecken der zuerst in Palästina eingefallene Schwarm derselben, סוֹפוֹ seine Brut seyn soll, verdient nur in so fern Anführung,

als sie einen Beleg abgibt, zu welchen Sonderbarkeiten eine einmal angenommene, aus der Luft gegriffene Hypothese verleiten kann.

3. Die Worte: „denn groß hat er gethan," geben den Grund des Unterganges der Heuschrecken an. Sie werden auf diese Weise bestraft, weil sie sich durch stolzen Übermuth versündigt. Weil sie groß gethan haben, so thut der Herr nun groß gegen sie, V. 21; er verherrlicht sich in ihrem Untergange, da sie zur Zeit ihrer Kraft sich verherrlichten und Gott mit Füßen traten. Sünde und Strafe setzen aber doch wohl nothwendig Zurechnungsfähigkeit voraus. Daß solche bei irgend einem Propheten durch eine dichterische Figur unvernünftigen Creaturen beigelegt werde, möchte sich schwerlich nachweisen lassen. In Bezug auf die heidnischen Feinde Israels dagegen ist der hier ausgesprochene Gedanke ein beständig wiederkehrender.

In V. 25: „und ich erstatte euch die Jahre (הַשָּׁנִים), welche gefressen hat die Heuschrecke" u. s. w., ist von mehreren Jahren des Elendes die Rede. An eine mehrjährige Verwüstung des Landes durch eigentliche Heuschrecken kann aber nicht mit Ewald gedacht werden. Schon das יֶתֶר in C. 1, 4 verbietet dies. Mit Recht bemerkt Bochart: proventus novi anni non possunt vocari residuum prioris, quod nomen rectius competit tum frugibus quorundam agrorum praetermissorum, tum frugibus in eodem etiam agro relictis eodem anno adhuc depascendis. Ebenso wenig kann man mit Hitzig annehmen, der Plural stehe hier mit Rücksicht darauf, daß die Verheerung eines Jahres auf mehrere folgende nachwirken kann. Denn hier ist nicht von einem möglichen, sondern von einem wirklich erfolgten Verluste die Rede. Auch hier geht demnach der Prophet von dem Bilde auf die Sache, auf die durch längere Zeiträume sich erstreckenden feindlichen Invasionen über, die

er unter dem Bilde einer einmaligen Heuschreckenverheerung schildert.

Sehr bedeutende Gründe für die bildliche Auffassung liefert noch C. 4. Die ganze Ankündigung des Strafgerichtes über die Heidenvölker hat nur dann Sinn und Bedeutung, wenn im Vorhergehenden des Frevels erwähnt worden, den sie gegen den Herrn und sein Volk begangen. Wir haben dann die durchgängigen drei Hauptgegenstände der Weissagung vor uns, Gottes Gerichte über sein Volk durch heidnische Feinde, dessen Begnadigung, und die Bestrafung der Feinde. Gleich zu Anfang schon wird das Leid Israels, was in Capitel 1 und 2 geschildert worden, und das Gericht über die Heiden in die engste Verbindung gesetzt. Die Versammlung der Heiden soll nach V. 1 und 2 zu der Zeit erfolgen, wenn der Herr zu dem Gefängniß Judas und Jerusalems zurückkehren, d. h. nach dem durchgängigen Sprachgebrauche (vgl. m. Comm. zu Ps. 14, 7), es begnadigen und von seinem Elende befreien wird*). Daß dies Elend aber kein anderes seyn kann, als das Capitel 1 und 2 geschilderte, geht einfach daraus hervor, daß dies für den Beschluß aller Gerichte Gottes erklärt worden. — Wohl zu beachten ist ferner der Artikel V. 2: nicht, ich sammle alle, sondern ich sammle alle die Völker (אֶת־כָּל־הַגּוֹיִם). Wie ließe sich hier wohl anders erklären als: alle die Völker, von denen im Vorhergehenden unter dem Bilde der Heuschrecken die Rede gewesen. — Besonders wichtig ist aber der zweite Theil des Verses: „und ich richte dort mit ihnen über mein Volk und mein Erbtheil Israel, welches sie zerstreut haben unter den Heiden, und mein Land

*) Der gesicherte Sprachgebrauch darf hier um so weniger verlassen werden, da im Vorherg., auf das hier zurückgedeutet wird, wohl von einer Rückkehr des Herrn und Begnadigung die Rede ist, nicht aber von einer Zurückführung des Volkes, so wenig wie von seiner Wegführung, deren ausdrückliche Erwähnung nicht zu dem Bilde von der Heuschreckenverwüstung paßte.

ausgetheilt*)." Hier kann durchaus nicht die Rede seyn von etwas, das vor der Zeit Joels vorgefallen wäre. Wie man auch sein Alter bestimmen mag, er gehört auf jeden Fall in eine Zeit, in welcher noch keine Zerstreuung Israels unter den Heiden und noch keine Vertheilung des Landes vorgefallen war. Credner freilich glaubt mit den Unglücksfällen unter Joram auszureichen. „Damals rissen sich die Edomiter von Juda los; das zu Judäa im engeren Sinne gehörige Libna fiel ab; die Araber und Philister fielen in das Reich und plünderten seine Hauptstadt; diese Einfälle endeten also nicht ohne Gebietsverringerung des Reiches Juda." Allein alles das gehört gar nicht hieher. Es ist von Vertheilung des Landes des Herrn die Rede; der Abfall eines heidnischen zinsbaren Volkes gehört also gar nicht dahin; was Libna hier soll, sieht man ebenso wenig ein; es gehörte zwar zum Reiche Juda, aber die Heidenvölker hatten ja mit seinem Abfalle gar nichts zu thun, der nach 2 Kön. 8, 22, 2 Chron. 21, 10 von den über die schlechte Regierung des Königes mißvergnügten Bewohnern ausging, und schnell wieder endete. Man kann also nicht einmal den Verlust irgend eines geringen Gebietstheiles in jener Zeit, geschweige denn eine neue Austheilung des ganzen Landes nachweisen. Ebenso steht es mit der Zerstreuung unter den Heiden. Der Einfall der Philister kommt schon deshalb hier nicht in Betracht, weil diese Feinde in V. 4 ausdrücklich von denen unterschieden werden, welche die Zerstreuung des Volkes und die Zertheilung des Landes bewirkt haben. „Und auch ihr, was wollt ihr mir, Tyrus

*) Das חִלֵּק nicht unter sich theilen, sondern eine neue Theilung vornehmen, das Land neu vergeben, wie z. B. Assur das Gebiet der Zehnstämme an die Aramäischen Colonisten austheilte. חלק steht Jos. 13, 7. 19, 51 von der Austheilung des Landes durch Josua. Bei Micha in C. 2, 4 klagt das Volk im Angesichte der drohenden Wegführung in das Exil: „er theilt aus unsere Felder," vgl. Ps. 60, 8.

und Sidon und all ihr Marken Philistäas?" Der Prophet kann also nicht von etwas zu seiner Zeit schon Vorhandenem reden; ebenso wenig aber von etwas zwar noch Zukünftigem, aber in der Strafdrohung gegen das Bundesvolk nicht Berührtem. Denn die Heuschreckenverheerung erscheint ja als das höchste und letzte Unglück der Zukunft. Es bleibt also nichts übrig, als daß unter dem Bilde der Heuschreckenverheerung selbst die Verwüstung des Landes durch heidnische Feinde und die Zerstreuung seiner Bewohner geschildert werde, was auch durch die große Verwandschaft u. St. mit C. 2 V. 17. 19 bestätigt wird. Vatke, Theol. des A. T. Th. 1 S. 462, gründete auf die Thatsache, daß hier das allgemeine Exil vorausgesetzt werde, die Behauptung, daß Joel erst nach dem Exil geweissagt habe. Darin hat ihm natürlich Niemand beistimmen mögen, aber den Grund, auf den er sich stützt, zu widerlegen wird man so lange unfähig bleiben, als man die Heuschreckenverheerung buchstäblich auffaßt. Umsonst müht man sich ab die klare vorliegende Thatsache zu bestreiten, daß hier von der völligen heidnischen Occupation des Landes, der völligen Wegführung seiner Bewohner die Rede ist.

Man bemerke noch, daß diese Stelle zugleich den schon geführten Beweis, daß Joel in C. 1 u. 2 Zukünftiges weissagt, bedeutend verstärkt. Der sachliche Gehalt des Bildes der Heuschreckenverheerung, wie er hier angegeben wird, fällt ja nicht in Joels Zeit.

Endlich ist noch in V. 17 das: „Und seyn wird Jerusalem ein Heiligthum, und Fremde werden nicht mehr hindurchgehen hinfort," zu beachten. Diese Verheißung steht in offenbarem Gegensatze gegen die frühere Drohung und ist nur aus ihr verständlich. In ihr müssen daher unter dem Bilde der Heuschrecken die Fremden erscheinen.

Und nun, nachdem alle diese einzelnen Beweisgründe ange-

führt sind, die, wenn es nöthig wäre, leicht noch verstärkt und vermehrt werden könnten, werfe man einen Blick zurück auf die Gesammtdarstellung des Inhaltes. Man sehe, wie nach unserer Ansicht, und nur nach ihr, die Weissagung Joels ein harmonisches, vollständiges, abgerundetes Ganze bildet, man beachte, wie nach ihr der Prophet sich genau an den schon von Moses vorgezeichneten Grundriß hält, mit dessen Ausmahlung auch alle übrigen Propheten beschäftigt sind. Man bemerke endlich, daß die bildliche Auffassung das Zeugniß der exegetischen Tradition für sich hat.

Bei den Gründen, welche Credner (S. 27 ff.), Hitzig u. A. gegen die bildliche Auffassung vorgebracht haben, dürfen wir uns nicht lange aufhalten. Sie beruhen alle auf einer fast unbegreiflichen Ignorirung des Wesens der Poesie, des Bildes, der Allegorie. So z. B. wen Crn. sagt: „wer, wenn er gesunde Sinne hat, wird jemals von Rossen, Reitern, Kriegern sagen können, sie glichen Rossen und Reitern? Wer hat Rosse und Reiter jemals über die Mauern steigen sehen? Was soll man zu 2, 20 sagen? Kommen Landheere auch im Meere, und noch dazu in zwei verschiedenen Meeren um? Was soll in V. 22. 23 die Hindeutung auf das Aufhören der Dürre, wenn hier der Prophet an wirkliche Feinde dachte?" Man bedenke dagegen nur, daß der Prophet die Feinde nicht etwa als solche anschaut und sie bloß beiläufig mit Heuschrecken vergleicht, sondern daß sie sich ihm in der inneren Anschauung als Heuschrecken darstellen. Es ist ja das Wesen der Allegorie, daß das Bild in ihr substantiell wird, die Sache nicht neben sich, sondern in, mit und unter sich hat. Eben deshalb aber muß mancher Zug einfließen, der nicht dem reellen, sondern nur dem ideellen Gegenstande angehört; eben deshalb ist es möglich, daß das zur ideellen Sache erhobene Bild wieder mit dem wirklichen Gegenstande verglichen werden kann.

Man urtheile nach allem diesem, mit welchem Rechte Ewald die bildliche Auffassung einen Irrthum nennt, der unseren jetzigen Erkenntnissen gegenüber von Tage zu Tage unverzeihlicher werde!

Wir bemerken noch, daß in C. 1, 4 bestimmt darauf hingewiesen wird, daß die Heimsuchung Israels durch die Weltmacht nicht eine einfache seyn, sondern verschiedne Phasen darbieten werde: „Den Rest des Nagers verzehrt die Heuschrecke und den Rest der Heuschrecke verzehrt der Lecker und den Rest des Leckers verzehrt der Fresser.“ Man hat gemeint: „Der Prophet sagt nicht: eine Wolke Heuschrecken über die andere oder Schwärme aller Arten sind herbeigezogen, sondern sie sind alle gleichzeitig und fressen alle das nämliche ab.“ Aber eine Succession liegt deutlich vor. Die vier Partien fressen nicht zu gleicher Zeit, sondern die zweite frißt, was die erste übrig gelassen hat u. s. w. Die Aufeinanderfolge erscheint freilich als eine rasche, aber das gehört nur der Vision an. In der Wirklichkeit müssen, wenn überhaupt eine Succession der Weltmächte stattfindet, bedeutende Zwischenräume dazwischen liegen. Es fragt sich nun, ob die Vierzahl als runde Zahl steht, so daß der Gedanke nur überhaupt die Mehrheit der das Volk des Herrn heimsuchenden Weltmächte wäre, oder ob vielmehr auf die Vierzahl als solche Gewicht zu legen ist. Der letzteren Auffassung folgten die Juden bei Hieronymus. Nach ihnen bedeutet der erste Zug die Assyrer sammt den Chaldäern, der zweite die Medoperser, der dritte die Griechische Weltmacht, der vierte die Römer. Für diese letztere Auffassung nun entscheiden die Analogien, die vier Hörner bei Sacharja, C. 2, 1—4, die vier Thiere bei Daniel, die sieben Köpfe des Thieres in der Apocalypse, als Bezeichnung der sieben Phasen der gottfeindlichen Weltmacht von Ägypten an, vgl. m. Comm. zu Apoc. 12, 18. 13, 1. Folgt man aber überhaupt dieser Auffassung, so wird man in der Bestimmung der einzelnen

Schwärme nur den Juden bei Hieronymus Recht geben können, um so mehr, da die vier Schwärme dann den vier Thieren bei Daniel genau parallel gehen, welche die Chaldäische, Medopersische, Griechische und Römische Weltmacht bedeuten. Daß die Assyrer zu den Chaldäern hinzugenommen werden, kann um so weniger befremden, da schon in der Weissagung Bileams Assur und Babel unter dem gemeinsamen Namen עבר, das Jenseitige, die transeuphratensische Macht zusammengefaßt und in Gegensatz gestellt werden gegen die neue Weltmacht, die von Westen her aus Europa andringt, die Griechische, vgl. m. Schr. über Bileam S. 198 ff. Eine selbstständige Stellung konnte hier den Assyrern um so weniger eingeräumt werden, da Joel es vorwiegend mit Juda zu thun hat, über das durch Assur kein Gericht von durchgreifender Bedeutung erging.

Ueber Cap. 2, 23.

„Und ihr Söhne Zions frohlocket und freuet euch in Jehova, eurem Gotte; denn er gibt euch den Lehrer zur Gerechtigkeit, und dann gießt er euch herab Frühregen und Spätregen zuerst".

Das: in Jehova, eurem Gott, ist ein Zusatz, der den Söhnen Zions eigenthümlich ist. Bei der Erde, welche die Heuschrecken verwüstet, in V. 21 bloß: „fürchte dich nicht, frohlocke und freue dich", bei den Thieren des Feldes, V. 22, der von den Welteroberern geknechteten Heidenwelt, die durch die großen Thaten des Herrn errettet wird: „fürchte dich nicht". Nur die Söhne Zions kennen und lieben den Urheber des Heiles, und sie erhalten von ihm besondere Gaben neben den allgemeinen.

Es findet bei diesem Verse eine nicht unwichtige Verschiedenheit der Erklärung statt. Die Worte אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה

werden von der einen größeren Hälfte der Ausll. erklärt durch: den Lehrer zur Gerechtigkeit. So Jon., Vulg., Jarchi, Abarb., Grotius, und fast alle Ausll. der älteren Luth. Kirche. Andere nehmen das מוֹרֶה in der Bedeutung Regen, und das לִצְדָקָה als nähere Bezeichnung der Beschaffenheit desselben. Diese Erklärung war schon in älteren Zeiten nicht ungewöhnlich. Unter den Rabbinischen Ausll. findet sie sich bei Kimchi, Abenesra, S. B. Melech, welche an einen zeitigen Regen denken. Calvin, welcher das לִצְדָקָה durch justa mensura wiedergibt, vertheidigt sie mit großer Entschiedenheit und erklärt die andere für gezwungen und im Zusammenhange unpassend. Der Regen findet sich in der Englischen und Genfer Übersetzung, und bei vielen Ref. Ausll., welche in der Übersetzung des לִצְדָקָה hin- und herschwanken: justo tempore, justa mensura, justo loco, pro justitia sua, secundum justitiam vestram. Marck meint, der Regen werde durch den Zusammenhang nothwendig erfordert; dieser aber sey wegen der justitia geistlich zu verstehen, der Messias mit seiner heilsamen Lehre und seinem Geiste. Unter den Ausll. der Luth. Kirche denkt Seb. Schmid an pluviam tempestivam. Bei den neueren Ausll. ist die Erklärung durch Regen so die allein herrschende geworden, daß man es kaum mehr der Mühe werth achtet, die andere zu erwähnen. Das לִצְדָקָה erklärt Eckermann: zum Beweise seines Wohlgefallens, Ewald, Meier, Umbreit: zur Rechtfertigung, Justi: zur Fruchtbarkeit, die übrigen (Rosenm., Holzhausen, Credner, Rückert, Maurer, Hitzig) durch justa mensura. Wir halten diese Erklärung für entschieden unrichtig, die andere für die richtige, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Schon das große Schwanken der Vertheidiger der gangbaren Auslegung in der Erklärung des לִצְדָקָה weist darauf hin, daß dieser Beisatz ihr ein bedeutendes Hinderniß in den Weg legen muß. Sicher unhaltbar ist die gangbarste Erkl.: justa

mensura, zur Genüge. Schon das erweckt Bedenken, daß hier צְדָקָה steht und nicht צֶדֶק, vgl. über den Unterschied beider Ewald in der 1sten Ausg. d. Gramm. S. 312. 13. Was aber ganz entscheidend ist, beide so außerordentlich häufige Wörter finden sich nie sensu physico, immer nur sensu morali. Die einzige Stelle, wo nach Winer das צֶדֶק rectitudo sensu physico bezeichnen soll, ist die Ps. 23, 3; מַעְגְּלֵי צֶדֶק seyen grade, richtige Wege. Es heißt dort: „er erquicket meine Seele, er führt mich auf Pfaden der Gerechtigkeit um seines Namens willen". Der Weg ist ein geistiger; er ist die Gerechtigkeit selbst. Diese ist die factische Gerechtsprechung und Rechtfertigung, die in der Heilsspendung enthalten ist. In Bezug auf צְדָקָה behauptet Holzh. (S. 130), es komme vom Maaße vor, das seine rechte Größe hat, Levit. 19, 35. 36. Die Worte sind folgende: „Ihr sollt nicht Unrecht thun im Gericht, im Maaß, in der Theilung. Wage der Gerechtigkeit, Gewichte der Gerechtigkeit' Epha der Gerechtigkeit soll euch seyn; ich bin der Herr, euer Gott, der euch ausgeführt aus dem Lande Ägypten". Schon der offenbare Gegensatz gegen das Unrecht zeigt hier deutlich, daß Wage, Gewichte der Gerechtigkeit solche sind, welche der Gerechtigkeit angehören, ihr gemäß sind. Selbst die Wurzel צָדַק kommt nie im physischen, immer nur im moralischen Sinne vor. Nun nehme man noch hinzu, daß die Erklärung: der Lehrer zur Gerechtigkeit, empfohlen wird durch die Parallelstelle Hos. 10, 12, wo ebenfalls das Lehren in Verbindung mit der Gerechtigkeit vorkommt: „der Herr wird kommen und lehren Gerechtigkeit euch", וְיֹרֶה צֶדֶק לָכֶם. Diese Parallelst. spricht auch gegen die Erkl. Ewalds: zur Rechtfertigung, die einzige unter den angeführten, der man zugestehen muß, daß ihr kein entscheidendes sprachliches Bedenken entgegensteht. Der Gedanke: der Frühregen eine factische Rechtfertigung Israels, wäre aber ein ziemlich seltsamer, um so mehr, da sich der Zorn Gottes nicht etwa in Verhängung von

Dürre und Wassermangel geäußert hatte, sondern vielmehr in der Sendung des Heuschreckenheeres.

2. Daß das Geben des מוֹרֶה in der ersten Hälfte des Verses eine andere göttliche Wohlthat bezeichnen müsse, wie das Geben des מוֹרֶה in der zweiten, erhellt schon daraus, daß außerdem eine ziemlich müßige Tautologie entstehen würde. Das Unpassende der doppelten Nennung des Frühregens haben diejenigen gefühlt, welche dem מורה an der ersten St. die Bed. des Regens überhaupt gaben. Dazu kommt der Gebrauch des Fut. mit Vav convers. וַיּוֹרֶד. Durch diese Form wird eine Handlung bezeichnet, welche aus der vorhergehenden folgt. Nach der gangbaren Erklärung aber würde hier bloß ein und dieselbe Handlung mit andern Worten ausgedrückt. Allerdings läßt sich nicht läugnen, daß die Form nicht selten in abgeschwächter Bedeutung vorkommt und bloß verbindend gebraucht wird, und daß daher dies Argument für sich allein nicht entscheidend ist. Doch ist die ursprüngliche Bedeutung die durchaus gewöhnliche, die nur auf bestimmten Grund hin verlassen werden darf. — Man nehme noch hinzu, daß auch die Zusetzung des גֶּשֶׁם zu dem zweiten מוֹרֶה deutlich dies als ein von dem Vorhergehendem dem Sinne nach verschiedenes bezeichnet, und beachte, daß es zu den Eigenthümlichkeiten Joels gehört, dieselben Wörter und Redensarten kurz hintereinander in verschiedenem Sinne zu brauchen (vgl. Credner zu 2, 20. 3, 5).

3. Die Erklärung durch Lehrer liegt schon deshalb weit näher, weil das מוֹרֶה immer, und auch in Ps. 84, 7, wo zu übersetzen: „auch in Segen hüllet sich der Lehrer“, in der Bedeutung Lehrer, nie in der Bedeutung Regen oder Frühregen vorkommt. Dieser ist vielmehr יוֹרֶה, und auch das Verbum kommt in Hiph. nie, wie in Kal, in der Bedeutung conspersit, irrigavit vor. Hiedurch wird die Vermuthung begründet, daß Joel die sonst ungewöhnliche Form מוֹרֶה in der Bedeutung

Frühregen an der zweiten Stelle nur wegen des Gleichklanges mit dem unmittelbar vorhergehenden מוֹרֶה in seiner gewöhnlichen Bedeutung setzte, und zugleich zur Vermeidung jeder Undeutlichkeit das גֶּשֶׁם hinzufügte. Zur Bestätigung dieser Annahme dient, daß Jeremias in der Anspielung auf unsere St. in C. 5, 24 für מורה gesetzt hat יורה, zum Beweise, daß das מורה an der zweiten St. hier nur aus der Abhängigkeit von dem bei Jerem. fehlenden ersten hervorgegangen ist.

4. Ein ähnlicher Causalzusammenhang wie hier zwischen der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit, und der Ausgießung des Regens, findet sich auch in der Stelle des Pentateuches, welche der Prophet, wie es scheint, vor Augen hat, Deut. 11, 13. 14. „Und es geschieht, wenn ihr hören werdet auf meine Gebote, die ich euch heute gebiete, daß ihr liebet den Herrn, euren Gott, und ihm dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele: so gebe ich den Regen eures Landes zu seiner Zeit, Frühregen und Spätregen (יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ) und du sammelst dein Getreide, deinen Most und dein Öl". Hier wie dort ist die Gerechtigkeit des Volkes das antecedens, die göttliche Gnadenwohlthat das consequens. Weil das erstere nicht vorhanden ist, so beginnt Gott den Lauf seiner Gnade damit, daß er denjenigen sendet, der es hervorruft. Hiemit fällt zugleich der Einwand, daß die Erwähnung des Lehrers zur Gerechtigkeit in einem Zusammenhange unpassend sey, wo der Prophet nur von leiblichen Wohlthaten handle, um erst später in Cap. 3 sich zu den geistigen zu erheben. Rein äußere Wohlthaten gab es für das Bundesvolk gar nicht; sie waren immer zugleich Zeichen und Unterpfänder des göttlichen Wohlgefallens, was durch die Gerechtigkeit des Volkes bedingt war, und diese wiederum durch die göttliche Sendung eines Lehrers zur Gerechtigkeit.

5. Für unsere Erklärung spricht das בָּרִאשׁוֹן. Es steht in genauer Beziehung auf das אַחֲרֵי־כֵן in Cap. 3, 1. Die

Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit hat eine doppelte Folge, zuerst die Ausgießung des leiblichen Regens, individualisirende Bezeichnung jeder Art äußerer Segnungen, gewählt mit Beziehung auf die angeführte Stelle des Pent., ganz besonders aber auf die Darstellung des Unsegens unter dem Bilde der Heuschreckenverwüstung; darnach die Ausgießung des geistlichen Regens, die Sendung des heiligen Geistes. Es bedarf nur der Nachweisung dieser von den Ausll. übersehenen *) Beziehung, um die mannigfachen anderweitigen Erklärungen des בָּרִאשׁוֹן, die sämmtlich sprachwidrig sind oder einen unpassenden Sinn geben **), zu beseitigen.

Bliebe aber noch ein Zweifel übrig, so würde er doch durch eine Parallelst. des Jesaias beseitigt werden, die in ihrer unverkennbaren Abhängigkeit von der unsrigen als der älteste Commentar über sie zu betrachten ist. Jesaias sagt in C. 30, 20 in der Schilderung der Begnadigung des Volkes nach tiefem Elende: „und der Herr gibt euch Brot der Noth und Wasser der Bedrängniß, und dann wird sich nicht ferner verbergen dein Lehrer (das מוריך ist Singul.) und deine Augen sehen deinen Lehrer. V. 21. Und deine Ohren hören ein Wort hinter dir: dies ist der Weg, wandelt auf ihm, weichet nicht zur Rechten und nicht zur Linken." Nachdem sie demzufolge das ungöttliche Wesen abgethan, V. 22, gibt der Herr „den Regen deines Samens, damit du das Land besäst", u. s. w. V. 23. Der Lehrer ist nicht ein menschlicher, sondern der Herr. Die menschlichen Lehrer

---

*) Sie ist nach dem Erscheinen der ersten Ausg. auch von Ewald, Meier, Umbreit erkannt worden.

**) Hitzigs Erkl.: im ersten Monat ist, auch abgesehen davon, daß im ersten nur in chronologischem Zusammenhange stehen kann s. im ersten Monat, schon deshalb verwerflich, weil Frühregen und Spätregen ja nicht demselben Monat angehören können. Die Erkl.: zuerst, hat um so weniger Schwierigkeit, da das בראשׁנה unläugbar mehrfach also vorkommt, vgl. z. B. Sach. 12, 7.

hatten sich nicht verborgen, von dem Herrn war dies im Vorherg. gesagt worden. Das: hinter dir, führt auf einen Lehrer von solcher Herrlichkeit, daß sie ihm nicht ins Angesicht schauen konnten, vgl. Apoc. 1, 10, und auch das: „deine Augen sehen deinen Lehrer", hat die hohe Majestät des Lehrers zu seiner Voraussetzung, führt auf die Offenbarung der Ehre des Herrn, vgl. C. 40, 5. 52, 8. Der Herr muß zuerst als Lehrer sich kundgeben, ehe er als Heilsspender auftritt. Bei Jesaias erscheint der Herr selbst als Lehrer, wie auch bei Hoseas in C. 10, 12: „Zeit ist es euch den Herrn zu suchen, bis er kommt und euch lehret Gerechtigkeit"; bei Joel dagegen gibt der Herr den Lehrer. Beides vereinigt sich dadurch, daß in dem Lehrer, welchen der Herr gibt, die Herrlichkeit des Herrn offenbar wird.

Es fragt sich nur noch, wer unter dem Lehrer zur Gerechtigkeit (s. v. a. der Lehrende wie sie den Herrn fürchten, in 2 Kön. 17, 28) zu verstehen sey. An den Messias denken hier nicht nur fast alle Christl. Ausll., welche dieser Erklärung folgen, mit Ausnahme von Grotius, der auf Jesaias oder einen andern Propheten räth, sondern auch nach dem Vorgange des Jonathan mehrere Jüdische, z. B. Abarbanel: Is autem est rex Messias, qui viam monstrabit, in qua debeant ambulare, et opera, quae facere deceat. An einen einzelnen menschlichen Lehrer kann schon wegen des Artikels nicht gedacht werden, der zugleich auch noch den Gründen gegen die Erklärung vom Frühregen hinzugefügt werden muß. Es kann nur die Wahl seyn zwischen dem Messias, als dem längst verheißenen Lehrer κατ' ἐξοχήν, und dem idealen Lehrer, dem Collectivum aller göttlichen Boten. Die letztere Auffassung aber bedarf einer Veredlung, ehe sie zur Concurrenz zugelassen werden darf. Daß wir hier nicht ein gewöhnliches Collectivum vor uns haben, zeigt die Parallelst. des Jesaias, nach welcher in dem Lehrer die Herrlichkeit des Herrn vollkommen offenbar werden soll, was auf eine Vielheit

menschlicher Lehrer ebenso wenig paßt, wie auf einen Einzelnen, zeigt die Grundst. Deut. 18, 18. 19, wo die Zusammenfassung der Propheten in eine ideale Person darin ihren Grund hat, daß die Idee des Prophetenthums dereinst in einer wirklichen Person ihre vollkommene Realisirung finden sollte, zeigt der Stand der Messianischen Hoffnung in der Zeit Joels und die überschwengliche Größe desjenigen, was hier an die Erscheinung des Lehrers zur Gerechtigkeit geknüpft wird. Als Lehrer erscheint der Messias, außer der Andeutung in Gen. 49, 10 und außer Deut. 18, auch in C. 8, 2 des H. L. und in Jes. 55, 4: „siehe zum Zeugen der Völker gebe ich ihn, zum Fürsten und Gesetzgeber der Völker", so wie in den übrigen St. des zweiten Theiles, die ihn als den Propheten schlechthin darstellen. In dieser Fassung nun ist die Erkl. von dem idealen Lehrer wohl der ausschließlichen Beziehung auf Christum vorzuziehen. Für sie spricht der zusammenfassende Character und die ideale Haltung, welche überhaupt der Weissagung des Joel eigenthümlich ist, und der Ausdruck selbst, welcher nur das hervorhebt, was Christo mit den früheren Dienern Gottes gemeinsam ist, das Lehren zur Gerechtigkeit, besonders aber die Vgl. der Grundst. Deut. 18.

Auslegung von Cap. 3.

V. 1. **Und es geschieht, darnach werde ich ausgießen meinen Geist über alles Fleisch, und es weissagen eure Söhne und eure Töchter; eure Greise werden Träume träumen, und eure Jünglinge werden Gesichte haben.** Die Mittheilung des Geistes Gottes bildete von jeher die Prärogative des Bundesvolkes, die schon durch die Idee eines solchen nothwendig erfordert wird. Denn der Geist Gottes ist ja das einzige innerliche Band zwischen ihm und dem Ge-

schaffenen. Ein Bundesvolk aber ohne eine solche innere Verbindung ist ein Unding. Als Eigenthum des Bundesvolkes von jeher erscheint der Geist Gottes bei Jes. 63, 11, wo das Volk im Zustande der tiefsten Verlassenheit sich der göttlichen Gnaden erinnernd sagt: „wo ist, der gelegt in seine Mitte seinen heiligen Geist?“ Allein es lag im Wesen der alttestamentlichen Ökonomie, daß die Ausgießung des Geistes Gottes weniger reich, die Wirkungen desselben weniger kräftig waren, und die Theilnahme an ihnen weniger allgemein. Erst nachdem durch den Tod Christi das Verhältniß Gottes zur Welt verändert worden, konnte der Geist Christi ertheilt werden, eine Potenzirung des Geistes Gottes, zu ihm in demselben Verhältniß stehend, wie der Engel des Herrn zu dem Fleisch gewordenen Worte; die Bedingungen der Ertheilung des Geistes waren unter dem A. B. weit schwerer zu erlangen; es fehlte das Anschauen Christi in seiner historischen Persönlichkeit, in seinem Leben, Leiden und Sterben; Gott, obgleich unendlich näher wie unter den Heiden, blieb doch immer ein relativ ferner Gott; weil die bewirkende Ursache der Gnade Gottes, das Verdienst Christi, noch nicht so klar vor Augen stand, so wurde es weit schwerer sie zu ergreifen; der Abweg der Gesetzlichkeit lag daher weit näher. So concentrirte sich der unvermittelte Besitz des Geistes Gottes nur auf wenige, besonders die Propheten; die meisten auch unter den Bessergesinnten hatten ein durch das Anschließen an sie vermitteltes und daher weniger kräftiges geistiges Leben. Daß dereinst eine reichere und kräftigere Ausgießung des Geistes Gottes stattfinden mußte, lag in der Natur der Sache. Eben deßhalb war der Wunsch Mosis, daß dies geschehen, daß das ganze Volk weissagen möchte, Num. 11, 29, zugleich eine Weissagung. Er wünschte nichts Anderes, als daß das Volk Gottes auf diejenige Stufe gelangen möchte, wo es seine Idee realisirte, und dies mußte dereinst geschehen, weil der allmächtige und treue Gott sein Werk nicht un-

vollendet lassen konnte. Moses selbst aber knüpft unmittelbar an den Wunsch die Weissagung, zum deutlichen Beweise, daß auch hinter dem Wunsche die Weissagung verborgen ist: „Ach daß doch das ganze Volk Jehovas Propheten würden! Denn geben wird der Herr seinen Geist auf sie", s. v. a. dereinst wird, nicht gegen meinen Wunsch, sondern im Einklange mit demselben, alles Volk des Herrn Propheten seyn, denn u. s. w. An diese Verheißung Mose's knüpft Joel hier an, dem sich nachher besonders Jesaias in C. 32, 15: „bis über uns ausgegossen wird Geist aus der Höhe", C. 11, 9. 54, 13, Jeremias 31, 33. 34, Ezechiel 36, 26 ff. und Sacharjah C. 12, 10 anschließen. Ihrer Endbeziehung nach geht die Verheißung auf die Messianische Zeit, aber deshalb darf man die Beziehung auf die Vorstufen nicht ausschließen. Die Verkündung der Ausgießung des Geistes beruht auf der Einsicht in das Wesen des Verhältnisses Gottes zu seinem Reiche. Gottes Gerichte, in denen er dem Volke nahe tritt, aus einem abstracten Gott ein concreter wird, erwecken in dem Volke die Sehnsucht nach der Vereinigung mit ihm; gottgesandte Lehrer geben dieser Sehnsucht die rechte Richtung; nun erfolgt eine Ausgießung des Geistes. Dieser Gang wiederholt sich beständig in der Geschichte des Bundesvolkes und muß sich wiederholen. Die vollendete Erfüllung der Weissagung in der Zeit Christi hätte gar nicht eintreten können, wenn nicht die unvollkommene Erfüllung schon durch die ganze frühere Geschichte hindurchginge; und daß diese unvollkommenen Erfüllungen in unserer Weissagung nicht mit berücksichtigt werden, könnte man nur behaupten, wenn in dem Texte irgend eine Andeutung vorhanden wäre, daß der Prophet nur von der letzten Realisirung der Idee reden wollte. Ebenso willkührlich aber, wie die Ausschließung der Vorstufen, ist es, wenn man von der Haupterfüllung in der Messianischen Zeit nur ein einzelnes Stück, die Vorgänge am ersten Pfingstfeste, ausscheidet. Nur insofern kann

man sagen, daß die Weissagung in ihnen ihre Enderfüllung fand, als sie das Unterpfand derselben bildeten, die ganze spätere Fortentwickelung bis ans Ende der Tage schon in ihnen enthalten war, als Joels Wortweissagung nun in eine unendlich kräftigere Realweissagung verwandelt wurde. — Aus der Verkennung des Verhältnisses der Weissagung zu dem beseelenden Gedanken, und aus dem dadurch veranlaßten Irrthum, daß die Erfüllung nothwendig in einen einzelnen abgegränzten Zeitpunkt fallen müsse, ist der Gegensatz verschiedner Auslegungen entstanden (vgl. die ausführl. Darst. ders. bei Dresde, comparatio Joelis de effusione spir. s. vatic. c. Petrina interpret. Wittemb. 1782. spec. 2), die alle ein Stück der Wahrheit enthalten und nur durch ihre Einseitigkeit und Ausschließlichkeit falsch sind. 1. Mehrere denken an einen Vorgang zu Joels Zeit. So R. Moses Hakkohen bei Abenesra, Teller zu Turretin de interpret. p. 59, Cramer in den Scythischen Denkmälern p. 221. 2. Andere verlangen die ausschließliche Beziehung auf das erste Pfingstfest; so fast alle Kirchenväter, unter denen jedoch schon Hieronymus (zu 3, 1) die großen Schwierigkeiten fühlte, welche sich gegen diese Ansicht aus dem Zusammenhange erheben, und die meisten späteren Christlichen Ausll. 3. Andere wollen die Beziehung auf Vorgänge zu Joels Zeit und auf die beim ersten Pfingstfeste mit einander verbinden. So Ephr. Syr., Grot., Turret. 4. Andere versetzen die Erfüllung ganz in die Zukunft; so die Juden schon zur Zeit des Hieron. und später Jarchi, Kimchi, Abarb. 5. Andere endlich finden nur den Anfang der Erfüllung in dem ersten Pfingstfeste, und betrachten dieselbe als durch die ganze Christliche Zeit hindurchgehend. So z. B. Calov bibl. illustr. ad h. l.: Quamquam in festo illo pentecostes vaticinium adimpleri illustri ratione coeperit, non tamen ad illum actum solennem tantum pertinet, sed universum statum novissimorum temporum, vel N. T.

concernit, more aliarum promissionum generalium. Die letzten Worte zeigen, daß Calov der Wahrheit sehr nahe war. Ist die Verheißung eine allgemeine, was berechtigt denn den Anfang ihrer Erfüllung erst in die Zeiten des neuen Bundes zu setzen, und dasjenige auszuschließen, was Gott von eben demselben Gute noch unter den Zeiten des A. B. ertheilte? — Wie wenig irgend eine solche Beschränkung in dem Texte selbst Grund habe, das zeigt folgendes Geständniß Dresdes (l. c. p. 8), der selbst glaubt, eine solche Beschränkung wegen der Auctorität des Apostels Petrus vertheidigen zu müssen, und dem es gar nicht in den Sinn kam, daß eine andere Beziehung als auf ein einzelnes Ereigniß auch nur möglich sey: Apparet itaque propositum vaticinium in se consideratum, ita comparatum esse, ut quo revera spectet ad omnium persuasionem a nemine definiri possit, nisi ab ipso vaticinii primo auctore. Daß das Zeugniß des N. T., auf das hier gezielt wird, keinesweges eine solche Beschränkung verlangt, werden wir später sehen. Wir haben gesehen, daß Joel auf eine vierfache Bedrängung Israels durch die Weltmacht hinweist. Die Haupterfüllung müssen wir zur Zeit der vierten erwarten, aber die erste kann diese kaum seyn, wir können nicht denken, daß die früheren ganz wirkungslos bei dem Volke vorübergegangen seyen, mit dessen Empfänglichkeit die göttliche Gabe des Geistes Hand in Hand geht. Mit der Nachweisung jener Viertheilung ist eigentlich auch der Beweis gegeben, daß die Verkündung der Ausgießung des Geistes einen zusammenfassenden Character hat. — Aus der schon nachgewiesenen Beziehung des אַחֲרֵי־כֵן auf das בָּרִאשׁוֹן in C. 2, 23 erhellt, daß dasselbe nicht sowohl eine Bestimmung der Zeit- als der Rangfolge gewährt. Unter den beiden Folgen der Sendung des Lehrers zur Gerechtigkeit, bietet sich dem Propheten zuerst die niedere, dann die höhere dar. Die Zeitbestimmung ist nicht das wesentliche; sie dient nur zur Veranschaulichung des Sachverhält-

nisses, der Steigerung der göttlichen Wohlthaten. Freilich läßt sich die Erfüllung auch zeitlich nachweisen. Dem Volke wurden, nach der Chaldäischen Zerstörung, die leiblichen Segnungen früher wieder zu Theil, ehe die Haupterfüllung der Verkündung der Ausgießung des Geistes eintrat, vgl. mit C. 2, 25—27, Ps. 107, 33—42. — Das: ich werde ausgießen, sieht zurück auf den Regen in V. 23. Der Begriff der Reichlichkeit im Gegensatze gegen die frühere Spärlichkeit, liegt allerdings darin; doch darf man diesen nicht ausschließlich in's Auge fassen; die in V. 24 ff. angedeuteten Eigenschaften des Regens, die Belebung des früher Erstorbenen, die fruchtbarmachende Kraft, dürfen nicht übersehen werden. — Das: über alles Fleisch, beziehen die Jüdischen Ausll. (z. B. Kimchi und Abenesra, vgl. Lightfoot und Schöttgen zu Act. 2, 16. 17) meist bloß auf die Mitglieder des Bundesvolkes, die Christlichen Ausll. dagegen, denen sogar Abarbanel sich anschließt, auf alle Menschen. So noch Steudel, Tübinger Pfingstprogramm 1820 p. 11. Allein bei dieser letzteren Auslegung hat man nicht beachtet, was unter den Älteren Calvin: (quid haec universitas valeat, ex sequentibus patet. Nam primum in genere ponitur omnis caro deinde partitio additur, qua propheta significat, nullum fore aetatis v. sexus discrimen, quin deus promiscue omnes in gratiae suae communionem adducat), unter den Neueren Tychsen, progr. ad h. l. p. 5, sehr gut zeigt, daß das Folgende: eure Söhne, eure Töchter, eure Greise, eure Jünglinge, die Knechte und die Mägde, eine Specialisirung des בָּשָׂר enthält, daß also das Alles nicht die Beschränkung auf ein einzelnes Volk aufhebt, sondern nur unter diesem Volke selbst die Schranken des Geschlechtes, des Alters und des Standes. Die Theilnahme der Heiden an der Ausgießung des Geistes Gottes kam hier zunächst nicht in Betracht, da die Strafdrohung, an die sich die Heilsverkündung anschließt, nur das Bundesvolk betroffen hatte.

Zu einer sonderbaren Verirrung ist Credner durch die Premirung des כָּל־בָּשָׂר ohne Rücksicht auf den Zusammenhang verleitet worden. Er schiebt dem Propheten die monströse Idee unter, daß auch auf alle Thiere, sogar auf die Heuschrecken, der Geist Gottes, „die Quelle alles Guten und Großen, des Gottwohlgefälligen und Göttlichen," ausgegossen werden soll. Die Grundlage der Verkündung von der Ausgießung des Geistes bildet Gen. 2, 7. vgl. 1, 26. Sie hat zu ihrer Voraussetzung, daß der Geist des Menschen, im Unterschiede von allen anderen lebendigen Wesen auf Erden, ein Hauch aus Gott ist. Zwischen בָּשָׂר und רוּחַ findet hier übrigens derselbe Gegensatz statt, wie Gen. 6, 3, Jes. 31, 3 „die Ägypter sind Menschen, nicht Gott, ihre Pferde sind Fleisch und nicht Geist," vgl. andere Stellen bei Gesen. thes. s. v. p. 249. Das Fleisch bezeichnet in diesem Gegensatze die menschliche Natur mit Rücksicht auf ihre Ohnmacht und ihre Hülfsbedürftigkeit; der Geist ist das Princip des Lebens und der Kraft. — So wie das: eure Söhne u. s. w. Specialisirung des: alles Fleisch, so ist das: sie weissagen, sie sehen Gesichte, sie träumen Träume, Specialisirung des: ich gieße meinen Geist aus. Schon hieraus erhellt, daß die einzelnen Gaben hier nicht nach ihrer Individualität, sondern nach ihrem gemeinsamen Grundwesen als Wirkungen des Geistes Gottes in Betracht kommen, ebenso, daß man nicht fragen dürfe, warum grade den Söhnen und Töchtern die Weissagung zugetheilt werde u. s. w. Der Prophet, indem er den Grundgedanken, die Allgemeinheit der Wirkungen des Geistes, individualisiren und ausmahlen will, wählt zu diesem Zwecke die außerordentlichen Wirkungen des Geistes*), weil diese mehr in die Augen fallen als

*) Daß das נבא hier wie immer auf einen ekstatischen Zustand, das Reden im Geiste geht, was freilich durchaus nicht auf die Offenbarung der Zukunft sich beschränkt, zeigen (gegen Redslob u. A.) die beiden parallelen Glieder. Wie eng der Zusammenhang ist zwischen dem Weissagen und dem

die ordentlichen, und zwar unter den außerordentlichen Wirkungen diejenigen, welche unter dem A. B. gewöhnlich waren, ohne dadurch die übrigen auszuschließen, oder überhaupt, was den Realgehalt betrifft, etwas zu dem: ich werde meinen Geist ausgießen, hinzuzufügen. Dies erhellt auch aus V. 2, wo der Ausdruck in Bezug auf die Knechte und Mägde zu der früheren Allgemeinheit zurückkehrt. Bei der Vertheilung der Geistesgaben unter die einzelnen Klassen hat ebenso wenig eine innere Rücksicht geleitet, wie dies z. B. bei Sach. 9, 17 in den Worten der Fall ist: „Getreide macht Jünglinge und Most Jungfrauen hervorsprossen." Was, nach dem Vorgange von Tychsen, Credner u. Hitzig bemerken, der kräftigen Jugend werden Visionen beigelegt, dem matteren Alter Träume, erweist sich nach Vergleichung der geschichtlichen Beispiele und von Num. 12, 6 sogleich als ungegründet. Eure Söhne und eure Töchter weissagen u. s. w. ist s. v. a. eure Söhne und eure Töchter, eure Greise und eure Jünglinge weissagen, haben göttliche Träume (die Beschränkung auf diese wird durch die Abhängigkeit von der Ausgießung des Geistes gegeben) und sehen Gesichte, und dies s. v. a. sie werden sich des Geistes Gottes mit allen seinen Gaben und Gütern erfreuen. So und nicht anders hat man die Stelle auch von jeher unter den Juden verstanden; wie hätte sonst Petrus mit solcher Zuversicht die Vorgänge am Pfingstfeste, wo weder Träume noch Gesichte vorkamen, für eine Erfüllung der Weissagung Joels erklären können? — Übrigens liegt es in der Natur der Sache, daß bei den Haupterfüllungen der Weissagung des Joel die außerordentlichen Gaben des Geistes die ordentlichen, deren Zeugnisse und Mittel sie sind, — zugleich aber auch die Basis, auf der sie ruhen, so daß Zeiten, wie die

---

Träume träumen und Gesichte sehen, erhellt aus Num. 12, 6, wo Gesichte und Träume als die beiden Hauptformen der Offenbarung an den נביא erscheinen.

1 Sam. 3, 1 beschriebenen, wo das Wort Gottes theuer im Lande und keine Weissagung verbreitet ist, nothwendig auch an den ordentlichen Gnadengaben arm seyn müssen, — begleiten, von denen sie nicht im Wesen, sondern nur in der Form der Erscheinung verschieden sind, ebenso wie die äußeren Wunder Christi von seinen inneren.

V. 2. Und auch über die Knechte und über die Mägde werde in jenen Tagen ich ausgießen meinen Geist. Credner denkt an die Hebräischen Kriegsgefangenen, welche fern vom heiligen Lande unter heidnischen Völkern als Knechte und Mägde lebten. Allein hätte der Prophet diese gemeint, so hätte er sich nothwendig bestimmter ausdrücken müssen. Auch erfordert das Verhältniß zum vorigen Verse, daß, so wie dort der Unterschied des Geschlechts und Alters, so hier der Unterschied des Standes aufgehoben werde. Das גַם zeigt, daß die Ausdehnung der Gaben des Geistes auch auf die Knechte und Mägde, die dem fleischlichen Sinne als solcher Auszeichnung nicht würdig erschienen, als etwas Unerwartetes und Außerordentliches zu betrachten ist. Wie wenig richtig die Behauptung Credners ist, „an der Theilnahme der Hebräischen Sclaven konnte kaum gezweifelt werden," ergibt sich schon aus der Thatsache, daß die Jüdischen Ausll. es auf mehrfache Weise versuchen, den Knechten und Mägden das hier verheißene Gut zu schmälern. Als ein solcher Versuch kann vielleicht schon die Übersetzung der LXX. durch ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου betrachtet werden. Sie setzen an die Stelle der Knechte der Menschen, die solcher Ehre unwürdig schienen, die Knechte Gottes. Abarbanel behauptet, der Geist Gottes bezeichneet hier was Niederes, als die Gabe der Weissagung, die nur den Freien zu Theil werde. Statt den Geist Gottes als die Wurzel und Quelle der im Vorigen genannten einzelnen Gaben zu betrachten, sieht er in ihm nur eine vereinzelte Gabe, die einer

unbestimmten Erkenntniß Gottes, wogegen schon das Verhältniß unseres: ich werde ausgießen meinen Geist, zu dem: ich werde ausgießen meinen Geist, im vorigen Verse spricht, und ebenso Jes. 11, 2, wo der Geist Gottes ebenfalls das Allgemeine, alles Folgende in sich Beschließende ist. Nicht umsonst wird es im N. T. so hervorgehoben, daß den Armen das Evangelium gepredigt werde, daß Gott das Geringe und Verachtete vor der Welt erwählt habe. Der natürliche Mensch ist immer geneigt, anzunehmen, daß auch im Verhältnisse zu Gott besondere Würdigkeit gewähre, was vor der Welt. Dies zeigt schon die tiefe Verachtung der Pharisäer gegen die ὄχλοι, vgl. z. B. Joh. 7, 49.

V. 3. Und ich gebe Wunder am Himmel und auf Erden, Blut und Feuer und Rauchdampf. Der Begnadigung der Gemeinde Gottes geht das Gericht über ihre Feinde zur Seite. Ist die Gemeinde des Herrn wieder Gegenstand seines Wohlgefallens geworden, besonders in Folge der Ausgießung des Geistes über sie, so kann es nicht anders seyn, als daß er sie gegen die verfolgende Welt schützt und an ihr rächt. Hier und in V. 4 werden die Vorboten des Gerichtes geschildert (bevor kommt), im ganzen vierten Capitel das Gericht selbst. Angespielt wird hier auf eine Begebenheit der Vorzeit, die sich jetzt in größerem Maßstabe wiederholen soll, auf die unter demselben Gesetze stehenden Plagen in Ägypten. Speciell hat der Prophet die Stelle Deut. 6, 22 vor Augen: „und es gab der Herr Zeichen und Wunder, große und böse an Ägypten, an Pharao und seinem ganzen Hause vor unseren Augen.“ — Die Wunder werden eingetheilt in solche am Himmel und solche auf Erden; dann werden individualisirend zuerst hier die auf Erden, darauf in V. 4 die am Himmel näher bezeichnet. Was nun die ersteren betrifft, so verstehen viele Ausll., zuletzt Credner, unter dem Blut blutige Niederlagen unter den Feinden

Israels, unter dem Feuer und Rauch ihre in Flammen auflodernden Städte und Wohnungen. Allein daran kann nicht gedacht werden. Schon die Bezeichnung durch מוֹפְתִים zeigt, daß man hier an außerordentliche Naturerscheinungen zu denken hat, deren symbolische Sprache das böse Gewissen deutet, und in ihnen die Vorboten des herannahenden Gerichtes erkennt. Dies wird auch bestätigt durch die nähere Angabe der Zeichen am Himmel in V. 4, mit denen doch die Zeichen auf Erden zu derselben Gattung gehören müssen. Ebenso durch die Vergleichung des bezeichneten Typus in der Vorzeit. Von diesem ist das Blut gradezu entnommen. Die erste Plage wird Exod. 7, 17 so angekündigt: „siehe, ich schlage mit dem Stabe in meiner Hand auf die Wasser im Nile, und sie wandeln sich in Blut" (Jalkut Simeoni bei Schöttgen p. 210: in Aegypto deus intulit hostibus sanguinem, etiam futuro tempore sic erit, q. d. et dabo prodigia, sanguinem et ignem). Ebenso auch das Feuer, vgl. 9, 24: „und da kam Hagel und verschlungnes Feuer unter dem Hagel." Die Annahme einer solchen Herübernahme liegt um so näher, da schon bei der früheren Schilderung des Gerichtes über Israel die Heuschreckenplage zu Grunde liegt, und da auch der Inhalt des f. V. in jenen Begebenheiten sein Vorbild hat, vgl. Exod. 10, 21: „und der Herr sprach zu Moses: strecke aus deine Hand über den Himmel, und es werde Finsterniß über das Land Ägypten." Daß nicht an eigentliches Blut zu denken ist, sondern nur an Solches, das durch seine blutrothe Farbe an Blut erinnert, z. B. „Wasser roth wie Blut," 2 Kön. 3, 22, zeigt die Grundst. Exod. 7, 17, wo das geröthete Wasser ohne weiteres Blut genannt wird, vgl. m. Schr. Ägypten und und die B. Mose's S. 103. Blut stellt Blutvergießen in Aussicht. Die feurigen Erscheinungen kündigen an, daß das Feuer des Zornes Gottes und das Feuer des Krieges, vgl. zu C. 1, 19. 20, entbrennen wird. — Das תִּימְרוֹת bedarf einer erneu-

erten Untersuchung. Die Ausll. erklären es durchgängig durch Säulen, eine Bedeutung, die gar keine Rechtfertigung für sich hat. Denn das Chaldäische תִּמְרָה, auf das man sich beruft, kommt in der Bedeutung Säule nicht vor. Diese ist an der einzigen, von Burtorf angeführten Stelle nicht passend. Die Bedeutung Rauch oder Rauchwolke wird dort nothwendig erfordert. Ebenso wenig darf man sich auf תָּמָר, Palme, berufen. Mit diesem Worte hat das תִּימָרָה gar nichts gemein. Das י, was bei der Ableitung von תמר ohne Analogie ist (vgl. Ewald zu Hhl. 3, 6), fordert die Ableitung von ימר. Das תִּימָרָה ist ein Nom., gebildet aus der 3. Fem. Fut. dieses Verbi mit angehängtem ה, vgl. über diese Nom. zu Hos. 2, 14, u. m. Schr.: über Bileam S. 119, der Form nach genau entsprechend dem תְּמוּרָה, abgeleitet von der 3. Fem. Fut. des Verbi מוּר. Über die Bedeutung des Verbi יָמַר nun kann kein Zweifel seyn. Jes. 61, 6 und besonders Jerem. 2, 11, wo in dems. Verse הֵמִיר und הֵימִיר vorkommt, zeigt, daß es ganz dem מוּר entspricht, und also mit Unrecht von Ewald l. c. mit dem אָמַר, was angeblich hoch seyn bedeuten soll, identificirt wird. Im Hebräischen nun kommen das מוּר und יָמַר nur in der abgeleiteten Bedeutung des Verwandelns, Veränderns, Vertauschens vor. Die Grundbedeutung aber gibt das Arabische. Es heißt dort: huc illuc latus, agitatus fuit, fluctuavit, vgl. die gründliche Nachweisung von Scheid, ad cant. Hisk. p. 159 ff. Hiernach nun kann das תימרות nur Wolken oder Wirbel bedeuten (Im Arab. מור, pulvis vento agitatus). Leicht zeigt sich der Zusammenhang dieser Bedeutung mit der im Talmudischen und Rabbinischen stattfindenden palpebrae, also genannt von dem beständigen Hin- und Herbewegen, ein Zusammenhang, der um so mehr nachweisbar seyn muß, da jener Talm. Rabbin. Sprachgebrauch aus keiner andern Wurzel abgeleitet seyn kann, als nur einer

Althebräischen. Auch das ἀτμίς der LXX. führt mehr auf unsere Erklärung, wie auf die gangbare; erstere ist an der einzigen Stelle, wo das תימרות außerdem vorkommt, und zwar ebenfalls in der Verbindung mit עָשָׁן, Hhl. 3, 6, wenigstens ebenso passend, wie letztere. Man hat übrigens an Erscheinungen zu denken, wie die Exod. 19, 18 beschriebene: „Und der Berg Sinai rauchte ganz, weil auf ihn herabgestiegen der Herr im Feuer, und es stieg empor sein Rauch wie Ofenrauch." Hier wie dort versinnlicht das Feuer und der es begleitende Rauch die Wahrheit, daß Gott ein πῦρ καταναλίσκον ist, vgl. Hebr. 12, 29. Die Rauchwolken sind die traurigen Vorboten der Rauchwolken des göttlichen Gerichts über die Feinde und des Kriegsfeuers, in dessen Gestalt dasselbe gewöhnlich erscheint, vgl. Jes. 9, 17. 18: „Sie wallen auf wie Rauch sich erhebt. Und es wird das Volk wie Feuers Speise, einer schonen sie des anderen nicht." Merkwürdig ist der sich durch das ganze Alterthum hindurchziehende Glaube, daß die zürnende Gottheit durch die Zeichensprache der Natur das Einbrechen ihrer Gerichte ankündige. Dieser Glaube kann kein reiner Wahn seyn. Er muß eine tiefe Wurzel im Gemüthe haben. Die Natur ist der Wiederhall und Wiederschein der Stimmung des Menschen. Herrscht in ihm, weil er seine und seines Volkes Sünde fühlt, eine furchtbare Erwartung der Dinge, die da kommen sollen, so tritt alles Äußere zu dieser Erwartung in Beziehung, am meisten das, was das natürliche Abbild und Symbol der göttlichen strafenden Gerechtigkeit ist, aber ohne jene deutende Stimme im Innern nicht als solches erkannt werden würde. An dies Verhältniß des Gemüthes zur Natur anknüpfend, läßt Gott vor großen Katastrophen oft jene Vorboten derselben häufiger und stärker hervortreten, als es in dem gewöhnlichen Laufe der Natur der Fall ist. Auf besonders merkwürdige Weise geschah dies vor der Zerstörung von Jerusalem, vgl. Joseph. de bell. Jud. 4, 4

§. 5: διὰ γὰρ τῆς νυκτὸς ἀμήχανος ἐκρήγνυται χειμὼν, ἄνεμοί τε βίαιοι σὺν ὄμβροις λαβροτάτοις, καὶ συνεχεῖς ἀστραπαὶ, βρονταί τε φρικώδεις, καὶ μυκήματα σειομένης τῆς γῆς ἐξαίσια. Πρόδηλον δ' ἦν, ἐπ' ἀνθρώπων ὀλέθρῳ τὸ κατάστημα τῶν ὅλων συγκεχυμένον, καὶ οὐχὶ μικροῦ τις ἂν εἰκάσαι συμπτώματος τὰ τέρατα. Eine ganze Anzahl anderer Vorzeichen 6, 5 §. 3. Ganz fehlen werden diese nie, so gewiß als die Strafe sich nie einstellt ohne die Sünde, und die Sünde nie da ist ohne Bewußtseyn, ohne Erwartung des Gerichtes. Die Hauptsache ist bei solcher Betrachtungsweise nicht das Zeichen selbst, sondern die Gemüthsstimmung, welche es ausbeutet, das Schuldbewußtseyn, welches die Seele mit dem Gedanken an den rächenden Gott erfüllt, die Lage der Dinge, welche das Einbrechen des Gerichtes in Aussicht stellt. Daraus erklärt es sich, daß im A. T. häufig die Verdunkelung von Sonne und Mond und Ähnliches gradezu als Bild schwerer und trüber Zeit erscheint.

V. 4. Die Sonne wird verwandelt in Finsterniß und der Mond in Blut, bevor kommt der Tag des Herrn, der große und furchtbare. Unter allen Ausll. hat Calvin am trefflichsten diesen Vers erläutert: quod dicit solem conversum iri in tenebras et lunam in sanguinem, metaphoricae sunt locutiones, quibus significat, dominum signa per totam orbis machinam daturum irae suae, quae homines terrore exaniment, acsi horrenda fieret totius naturae conversio. Sicut enim sol et luna paterni erga nos favoris dei testes sunt, dum lucem vicibus suis terrae ministrant, ita exadverso dicit propheta, irati et offensi dei fore nuntios. — Per caliginem solis, per sanguinolentum lunae defluxum, per atrum vaporem fumi exprimere voluit propheta, quocunque homines vertant oculos, ubique sursum et deorsum multa apparitura, quae terrorem incutiant. Per-

inde ergo hoc valet, acsi dixisset, nunquam tam misere habuisse res in mundo, nunquam tot et tam atrocia irae dei signa extitisse. Daß der Prophet auch hier den Typus in Ägypten vor Augen hat, haben wir schon gesehen. Die Finsterniß über das ganze Land Ägypten, während Licht an den Wohnorten der Israeliten war, bildete auf tief eindringende Weise den Zorn Gottes im Gegensatze gegen seine Gnade ab, deren Symbol das Leuchten seiner himmlischen Lichter ist. Ihr Erlöschen ist in der Schrift vielfach Vorbote der herannahenden göttlichen Gerichte, Bild für die bereits eingebrochenen, vgl. zu Sach. 14, 6. So war es hier schon in der Schilderung des früheren Gerichtes vorgekommen, vgl. 2, 2: „Tag der Finsterniß und des Dunkels, Tag der Wolke und des Nebels," V. 10: „vor ihm erbebet die Erde und erzittern die Berge. Sonne und Mond trauern, und die Sterne ziehen ein ihren Glanz." So kehrt es wieder C. 4, 14: „nahe ist der Tag des Herrn im Thale des Gerichtes. Die Sonne und der Mond trauern, und die Sterne ziehen ein ihren Glanz." Die Stellen, wo wie hier das Erlöschen nicht bildlichen, sondern vorbildlichen Character trägt, sind nicht auf eine einzelne Naturerscheinung zu beschränken. Alles, wodurch der Glanz der himmlischen Lichter verdunkelt oder getrübt wird, Sonnen- und Mondfinsternisse, Erdbeben, Gewitter u. s. w. erfüllt diejenigen mit Furcht, in deren Herzen die Gnadensonne untergegangen ist.

V. 5. Und es geschieht, jeder, welcher anruft den Namen des Herrn, wird errettet; denn auf dem Berge Zion und zu Jerusalem wird Entronnenes seyn, wie der Herr gesprochen, und unter den Verschonten ist, wen der Herr beruft. Wir müssen zuerst die Bedeutung des פְּלֵיטָה bestimmen. Die Ausll. erklären es meist durch Rettung. Es bedeutet aber vielmehr Entronnenes. Dies erhellt 1. schon aus der Form. Es ist Fem. des Adj. פָּלִיט, dessen

ָי durch Dehnung aus .. entstanden ist. Daher auch dreimal פְּלֵטָה ohne י. Es ist also ein Adj. intransitiv. Bedeutung. Nun werden die Adj. zwar durch die Feminalendung in Abstracta verwandelt, aber nie in Abstracta, welche eine Handlung bezeichnen, immer nur in solche, für die auch wir das Neutr. des Adj. setzen können, was hier nicht angeht. 2. Dazu kommt der durchgängige Gebrauch. Jes. 37, 31: „Und es treibt das Entronnene (פְּלֵיטַת) des Hauses Juda, das Übriggebliebene, Wurzel unten und bringt Frucht oben.“ V. 32: „Denn von Jerusalem wird ausgehen Rest, שְׁאֵרִית, und Entronnenes vom Berge Zion“ — eine Stelle, welche der unsrigen genau parallel ist, vgl. auch das Folgende: der Eifer des Herrn der Heerschaaren wird dieses thun, mit dem: wie der Herr spricht, hier. Jes. 4, 2: „dem Entronnenen Israels.“ Damit gleichbedeutend in V. 3: das Übriggebliebene in Zion und das Übriggelassene in Jerusalem. 10, 20: der Rest (שְׁאָר) Israels und das Entronnene des Hauses Jakob. Obadj. V. 17: Und auf dem Berge Zion wird Entronnenes seyn, Gegensatz gegen V. 9: ausgerottet wird Mann vom Berge Esaus. Endlich Gen. 32, 9: und es ist das übriggebliebene Lager zum Entronnenen. So bleibt also keine einzige Stelle übrig, an welcher die Bedeutung Rettung auch nur wahrscheinlich wäre. Daß die פליטה hier nicht verschieden ist von den שרידים im Folg. zeigen die St. des Jerem., in denen שריד ופליט zusammensteht, 42, 17. 44, 14. Klagel. 2, 22. — Die Redensart קָרָא בְּשֵׁם יְהוָֹה kommt nie von einer bloß äußerlichen Anrufung vor, immer vielmehr von einer solchen, welche der äußere Ausdruck des Herzensglaubens ist, vgl. zu Sach. 14, 9. Es kann daher schon wegen dieser angegebenen Bedingung nicht an eine Rettung der promiscua multitudo Israels im Gegensatze gegen die Heiden gedacht werden. Denn die Bedingung ist eine rein innerliche. Sie gibt einen Wink für das richtige Verständ-

niß des Folgenden. Das כִּי, wodurch sich dasselbe anschließt, bleibt unerklärlich, falls der Berg Zion und Jerusalem als rettend für alle betrachtet werden, die sich äußerlich dort befinden. Dasselbe erhellt auch aus dem פְּלֵיטָה. Nicht etwa alle Bewohner Zions und Jerusalems werden errettet werden, sondern es wird dort Entronnene geben, diejenigen nämlich, welche den Namen des Herrn anrufen, während die dies nicht thun, durch das göttliche Gericht verzehrt werden. — Rein innerlich ist auch die angegebene zweite Bedingung, die Berufung durch den Herrn. Das אֲשֶׁר יְהוָה קֹרֵא steht in so deutlicher Beziehung auf das אֲשֶׁר יִקְרָא בְּשֵׁם יְהוָה, daß man durchaus nicht mit Credner annehmen darf, es gehe auf andere Subjecte, vielmehr sind diejenigen, welche den Herrn anrufen, zugleich auch diejenigen, welche er beruft, aus der allgemeinen Drangsal in seine schützende Nähe, und der Prophet hat den engen Zusammenhang von beidem auch durch die Wahl der Worte zu veranschaulichen gesucht. Die den Herrn anrufen und die der Herr beruft (Maurers Erkl.: und unter den Entronnen ist, wer den Herrn anruft, vgl. Ps. 14, 4, gibt eine matte Tautologie) sind dieselben, auf die nach V. 1 u. 2 die Fülle des Geistes ausgegossen worden. — Das: wie der Herr gesprochen, macht darauf aufmerksam, wie die Gläubigen sich dieser Verheißung sicher getrösten können, da sie Gottes und nicht Menschenwort ist. Wie wenig Grund man hat an die Verweisung auf eine andere Weissagung zu denken, zeigen Parallelst. wie Jes. 1, 20. 40, 5. 58, 14. Daß der Prophet in diesem V. redet, nicht der Herr, zeigt das: wer den Namen des Herrn anruft. Es war also wohl angemessen darauf hinzuweisen, daß die trostreiche Verkündung der Verschonung des Volkes Gottes bei den großen und schweren Catastrophen, welche über die Welt ergehen sollen, von dem Propheten in unmittelbarem göttlichem Auftrage ausgesprochen worden. Wie nahe den Gläubigen die Befürchtung liegt, daß die

der Welt drohenden Strafen auch sie, die in der Welt leben, mittreffen werden, zeigt das siebente Capitel der Apoc., welches ganz den Zweck hat den ängstlichen Besorgnissen zu begegnen, welche den Gläubigen aus der Betrachtung der der Welt drohenden Gerichte entstanden. — Das Verhältniß des ganzen Verses zu dem Vorhergehenden und Folgenden ist dieses. Der Prophet hat in V. 3 und 4 die Vorzeichen des großen und furchtbaren Tages des Herrn angegeben. Nun weist er hin auf das einzige und das unbedingt sichere Mittel, an diesem Tage zu bestehen. Dann schildert er in dem sich mit כִּי anschließenden C. 4 das Gericht selbst.

Fragen wir nun nach der historischen Beziehung von V. 3—5, so bietet sich uns eine große Verschiedenheit der Ansichten dar. An die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer denken Grotius, Cramer, Turretin, de script. s. interpret. p. 331; die Socinianer, in dem Rakauer Catechismus p. 228; Oeder; unter den Arminianern Episcopius, institut. theol. p. 198. Andere (Hieron.) an die Auferstehung des Herrn. Andere (Luther) an die Ausgießung des Geistes. Andere (Münster, Cappell., Lightfoot, Dresde l. c. p. 22) an die Zerstörung durch die Römer. An Gerichte über die Feinde des Bundesvolkes bald nach der Rückkehr aus dem Babylonischen Exil Ephraem Syrus. An die in der Messianischen Zeit bevorstehende Niederlage des Gog die Jüdd. Ausll. An das Weltgericht Tertullian, Theodoret, Crusius, theol. proph. 1 p. 621. An die Zerstörung von Jerusalem und das Weltgericht zugleich Chrysostomus u. A.

Die Mannigfaltigkeit dieser Beziehungen ist allein daraus entstanden, daß man es unterließ, die Weissagung auf ihren Grundgedanken zurückzuführen. Dieser ist die der Äußerung der Gnade Gottes gegen die Mitglieder seines Reiches parallel gehende Äußerung seiner strafenden Gerechtigkeit gegen alles

seinem Reiche Feindliche. Diese Idee tritt hier in ihrer ganzen Allgemeinheit, ohne Beschränkung auf irgend eine zeitliche Realisirung, hervor. Keine einzige jener Deutungen kann also absolut richtig seyn. Sie unterscheiden sich nur so, daß die einen ganz und gar falsch sind, insofern sie eine Beziehung auf Begebenheiten annehmen, die gar nicht unter die Idee fallen, die anderen nur beschränkte und einseitige Auffassungen der Wahrheit.

Zu der ersteren Klasse gehören ganz offenbar die Beziehungen auf die Auferstehung und auf die Ausgießung des Geistes. Nur die Abtrennung unserer Verse von dem folgenden Capitel konnte dazu verleiten. Sie stehen zu dem beseelenden Gedanken in gar keiner Beziehung. Die Beziehung auf die Chaldäische Zerstörung steht zwar in einer gewissen Beziehung zu derselben, insofern sie wirklich eine Manifestation der göttlichen strafenden Gerechtigkeit ist. Sie würde aber nur dann hieher gehören, wenn der Prophet die Erweisungen derselben ganz im Allgemeinen schilderte. Daß dem aber nicht so ist, daß vielmehr das Object der Weissagung die Äußerung der göttlichen Gerechtigkeit im Verhältniß zu dem seinem Reiche feindlich Gegenüberstehenden bildet, zeigt schon die Vergleichung von C. 1 und 2. Die Vertheidiger dieser Ansicht haben die Öconomie der Weissagung des Joel ganz verkannt. Sonst würden sie eingesehen haben, daß jene Begebenheit der Strafdrohung in C. 1 und 2 angehört, wo das Gericht über das Haus Gottes geschildert wird, während hier das Gericht über die draußen.

Dasselbe scheint nun auch auf den ersten Anblick von der Römischen Zerstörung zu gelten. Allein bei näherer Betrachtung zeigt sich doch ein Unterschied zwischen beiden Begebenheiten, welcher bewirkt, daß die letzgenannte weit mehr hieher gehört. Die Römische Zerstörung war weit mehr mit gänzlicher Lossagung und Verwerfung verbunden, wie die Chaldäische. Das frühere

Bundesvolk war schon vor ihr, schon mit dem Tode Christi, vorwiegend in die Reihe der Heiden getreten. Es waren nicht mehr abtrünnige Kinder, welche durch die Strafe zur Besserung geleitet werden sollten, sondern es waren Fremde, welche wegen ihrer Feindschaft gegen das Reich Gottes gerichtet wurden.

Wie eine solche Zeit kommen werde, wo sich an dem fleischlichen Israel selbst realisirte, was dasselbe als nur den Heiden dem Fleische nach angehörend betrachtete, darauf macht schon Maleachi C. 3, 23 aufmerksam, wo die wörtliche Wiederholung des: „bevor kommt der Tag des Herrn, der große und der furchtbare," in Beziehung auf das Gericht über Israel wohl nur aus der Absicht erklärlich ist, der herrschenden fleischlichen Deutung unserer Weissagung entgegen zu treten.

Nun zeigt sich auch, wie die Erscheinungen bei dem Tode Christi, die Verfinsterung der Sonne, das Erbeben der Erde, das Zerreißen der Felsen, vgl. Matth. 27, 45. 51, Luc. 23, 44, in Beziehung auf unsere Stelle stehen. Sie waren, wie die מוֹפְתִים hier, Realerklärungen des göttlichen Zornes, Vorboten des herannahenden Gerichtes, und wurden als solche von den Schuldigen, denen ihr Gewissen diese Zeichensprache deutete, erkannt, vgl. Luc. V. 48: καὶ πάντες οἱ συμπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωροῦντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη ὑπέστρεφον.

Aber wir dürfen bei dem Phlegma des Bundesvolkes nicht stehen bleiben. Das zeigt uns, außer dem Verhältniß zu C. 1 u. 2 und außer C. 4, 2, recht deutlich die Wiederaufnahme dieser Drohung in Apoc. 14, 14—20, wo namentlich das Bild der Weinlese und Kelterung aus Joel entlehnt ist, vgl. hier C. 4, 12. 13. Object des Gerichtes ist dort die heidnische Feindschaft gegen das durch Christum und die durch ihn vermittelte Ausgießung des Geistes zu seiner vollen Wahrheit gelangte Volk

Gottes. Das Gericht ist auch dort kein einzelnes. Vielmehr „was in der Geschichte sich in einer ganzen Reihe von richterlichen Acten verwirklicht, die zuletzt in das Endgericht auslaufen, das wird hier in Eine große Erndte, Eine große Weinlese zusammengefaßt."

Wir haben jetzt noch einige Bemerkungen über das Citat Apgsch. 2, 16 ff. zu geben. Daß Petrus in dem Pfingstwunder eine eigentliche Erfüllung der Verheißung in V. 1 und 2 fand, hat nur Befangenheit läugnen können. Wahrscheinlich wird dies schon dadurch, daß die Beziehung dieser Weissagung auf die Messianische Zeit unter den Juden die herrschende war, vgl. d. St. bei Schöttgen S. 413, dafür spricht auch die Übertragung des אַחֲרֵי־כֵן durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, wodurch im N. T. immer die Messianische Zeit bezeichnet wird. Dazu kommt auch die ausdrückliche Erklärung in V. 39, daß die Verheißung die gegenwärtige Generation betreffe. Wie könnte sie Petrus wohl aussprechen, wenn er die Ansicht hätte, daß die Weissagung schon in einer längst vergangenen Erfüllung aufgegangen wäre? Ebenso gewiß ist es aber, daß Petrus so weit davon entfernt war, den ganzen Reichthum der Verheißung als durch jenes Pfingstwunder schon vollkommen erschöpft zu betrachten, daß er dasselbe vielmehr nur für einen Anfang der Erfüllung hielt, freilich einen Anfang, der die Vollendung schon in sich schließt, wie der Keim den Baum. Dies erhellt schon aus V. 38 (μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν — καὶ λήψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος). Wie könnte Petrus, auf die Weissagung gestützt, den sich Bekehrenden die in ihr verheißene Gabe des heiligen Geistes versprechen, wenn die Weissagung schon für immer abgethan war? Noch mehr aber aus V. 39: ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσι τοῖς εἰς μακρὰν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. Es fragt sich, wer hier die εἰς μακρὰν seyen. Daß hierunter

die Heiden zu verstehen seyen, daran würde man wohl nicht gezweifelt haben, wenn man nicht zwei ganz heterogene Dinge mit einander verwechselt hätte, die Ungewißheit des Petrus über das daß der Aufnahme der Heiden in das Gottesreich, und über das wie. Die letztere ist bei der Beschaffenheit der alttestam. Weissagung leicht erklärlich, das Stattfinden der ersteren schlechthin unmöglich. Um aus der Masse der Gegenbeweise nur einen herauszuheben, so zeigt ja gleich die Art, wie in C. 3, 25 von Petrus die Verheißung an Abraham angeführt wird, daß durch seinen Samen die Völker gesegnet werden sollen, und noch unwidersprechlicher das πρῶτον in V. 26, daß er die Heiden als Theilnehmer an dem Reiche Christi betrachtete. Unter den εἰς μακρὰν auswärtige Juden zu verstehen, geht schon deshalb nicht an, weil diese in großer Anzahl zugegen, und also unter dem ὑμῖν mitbegriffen waren. Petrus redet ja durchweg alle Anwesenden an. Wie sollte er sich hier nun auf einmal bloß auf einen Theil beschränken? Übrigens wird deutlich angespielt auf den Schluß von V. 5, LXX. οὓς κύριος προσκέκληται. In dieser Anspielung liegt zugleich eine Begründung der Mitbeziehung auf die Heiden, welche mit ausdrücklichen Worten in der Weissagung nicht enthalten ist, falls man nicht das בָּשָׂר unrichtig deuten will. Sie macht darauf aufmerksam, wie in jener Stelle die Errettung, welche als ihre Bedingung die Theilnahme an der Ausgießung des Geistes erfordert, nicht etwa an irgend eine menschliche Ursache, sondern allein an die Berufung Gottes, an seine freie Gnade geknüpft sey. Ganz auf gleiche Weise erweist Paulus Röm. 10, 12. 13 aus dem Anfange von V. 5 die Theilnahme der Heiden an dem Messianischen Reiche: οὐ γάρ ἐστι διαστολὴ Ἰουδαίου τε καὶ Ἕλληνος· ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτῶν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους αὐτόν. Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται. War die Anrufung Gottes die Bedingung des Heiles, so stand

der Zugang zu demselben den Heiden ebenso gut offen wie den Juden. — Betrifft nun aber ganz eigentlich die Weissagung die noch unbekehrten Juden, ihre Kinder und die Heiden, so steht fest, daß sie nach der Ansicht des Apostels nicht etwa in jenem einen Momente der Erfüllung ihren Untergang gefunden, daß sie vielmehr grade so weit geht, wie die Sache, die Ausgießung des Geistes selbst. Dies erhellt auch aus den Anspielungen auf unsere Stelle bei der Erzählung späterer Ausgießungen des Geistes, vgl. z. B. Apgsch. 10, 45. 11, 15. 15, 8. Wie hätte auch wohl Petrus nur möglicherweise auf die Wenigen, die damals schon den Geist Gottes empfangen hatten, die Weissagung beschränken können, in der so geflissentlich der Begriff der Allgemeinheit hervorgehoben wird. Wäre dies aber auch nicht der Fall, so würde er doch gewiß nicht daran gedacht haben. Denn solche grobe geistlose Auffassung der Weissagungen liegt ihm, wie allen Aposteln, ganz fern.

Noch ist die Frage zu beantworten, zu welchem Zwecke der Apostel auch V. 3—5 noch anführt, da eigentlich doch nur, wie es scheint, V. 1 und 2 zu seinem Zwecke gehörten, und welchen Sinn er jenen Versen beilegt. Die Antwort gibt uns V. 40: ἑτέροις τε λόγοις πλείοσι διεμαρτύρετο καὶ παρεκάλει, λέγων· σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης. Auch in den wenigen Worten des kurzen Inbegriffes desjenigen, was Petrus in dieser Beziehung sprach, den uns Lucas mittheilt, hat sich eine Beziehung auf unsere Stelle erhalten. Petrus brauchte die Drohung, die sich zunächst an dem trüben Bodensatze des Bundesvolkes realisiren sollte, dazu, hinzuschrecken zur Theilnahme an der Verheißung, welche allein von dem gedrohten Gerichte befreien konnte, und daß ihm dies gelang, zeigt das ἐγένετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος in V. 43. — Zu ganz falscher Auffassung des Sinnes, in dem Petrus V. 3—5 anführt, sind mehrere Ausll. durch V. 22 verleitet worden. Ganz ohne alle Beziehung

auf die Stelle des Joel ist nun dort das τέρασι καὶ σημείοις wohl allerdings nicht gebraucht. Petrus macht darauf aufmerksam, wie diejenigen, welche die τέρατα und σημεῖα, womit Gott die Erscheinung seiner Gnade begleitet, nicht anerkennen durch Schuld ihrer Verhärtung, heimgesucht werden durch τέρατα und σημεῖα ganz anderer Art, deren furchtbarem Eindrucke sie sich nicht entziehen können.

Jetzt noch über Einzelnes. Das Citat stimmt im Wesentlichen mit den LXX. überein. Im Einzelnen aber finden sich Abweichungen. Gleich zu Anfang haben die LXX., sich genauer an den Hebräischen Text anschließend: καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα, Petrus καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις. Der Grund dieser Abweichung ist die Absicht, den an und für sich weiteren Ausdruck aus der Sache so zu bestimmen, daß der Zeitpunkt, auf den sich die Weissagung vorzugsweise bezieht, und somit ihre Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall deutlicher hervortritt. Jeremias gebraucht für vollkommen gleichen Fall C. 49, 6 das weitere אַחֲרֵי־כֵן, C. 48, 47 das bestimmtere בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. Durch das letztere erklärt auch Kimchi an unserer Stelle das אַחֲרֵי־כֵן, und Jarchi (vgl. Schöttgen S. 210) durch das gleichbedeutende לעתיד לבא. Das λέγει ὁ θεός fehlt bei den LXX., wie im Grundtexte. Es ist aus V. 5 herübergenommen, und macht im Gegensatz gegen das τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ auf die göttliche Causalität der Weissagung und somit auf die Nothwendigkeit ihrer Erfüllung aufmerksam. Die beiden Glieder καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται gibt Petrus in umgekehrter Ordnung wieder, wahrscheinlich um die Jünglinge mit den Söhnen und Töchtern zusammen zu stellen, und den Greisen den Ehrenplatz anzuweisen. In dem δούλους μου und δούλας μου folgt Petrus den LXX., und zwar in einem Sinne — mochte derselbe nun der von den Übersetzern beab-

sichtigt seyn oder nicht, — der nur ein in der Stelle selbst wirklich enthaltenes Moment ausdrücklich hervorhebt. Daß die Knechte der Menschen zugleich Knechte Gottes waren, bildete ja den Grund ihrer Theilnahme an der Verheißung. Derselbe Gegensatz, z. B. 1 Cor. 7, 22. 23 ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστι Χριστοῦ. Τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων, vgl. Gal. 3, 28. Philem. 10. — Also s. v. a. über Knechte und Mägde der Menschen, die zugleich **meine** Knechte und Mägde, und daher in geistlichen Dingen den Freien ganz ebenbürtig sind. Diese vollkommene Ebenbürtigkeit hervorzuheben ist auch der Zweck des Zusatzes καὶ προφητεύσουσι nach ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου. Daß Petrus ihn, den, wie früher schon gezeigt worden, vollkommen der Absicht des Propheten angemessenen, für nöthig hielt hinzuzufügen, scheint zu zeigen, daß schon damals Auslegungen gangbar waren, welche den Knechten und Mägden ihre Theilnahme an jenen Segnungen zu schmälern und zu verkümmern suchten, ähnlich denen des **Abarbanel** und selbst noch eines **Grotius**: etiam iis, qui vilissimi videbuntur, impartiar si non prophetiam et somnia, certe motus quosdam extraordinarios et coelestes. Das Alter dieser falschen Auffassung bezeugt auch der wahrscheinlich von seinen Jüdischen Lehrern abhängige **Hieronymus**, welcher, freilich die Knechte und Mägde geistlich deutend, von solchen, die noch nicht den Geist der Freiheit haben, erklärt: non habebunt prophetiam, non somnia, non visiones, sed spiritus s. effusione contenti, fidei tantum et salutis gratiam possidebunt. — In V. 3 fügt Petrus zu dem ἐν τῷ οὐρανῷ das ἄνω, zu dem ἐπὶ τῆς γῆς das κάτω, um den Gegensatz schärfer hervorzuheben und auffälliger zu machen. Alle Abweichungen vom Grundtext und von den LXX. sind also von derselben Art, absichtliche weitere Entwickelungen des

in der Stelle selbst Liegenden. Keine einzige hat den Grund ihrer Entstehung darin, daß der Apostel aus dem Gedächtniß citirt.

Der Prophet Amos.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Bei diesen können wir uns kürzer fassen, da in der Hauptsache, in Betreff der Umstände, unter denen Amos als Prophet auftrat, die Einleitung zu den Weissagungen des Hoseas ganz als auch zu den seinigen geschrieben betrachtet werden kann. Sie fallen nämlich nach der Überschrift in die Zeit, in der auch Hosea's prophetische Thätigkeit begann, die spätere Jerobeams II., nachdem Usias den Thron in Juda bestiegen.

Die Verhältnisse des Propheten lernen wir im Allgemeinen schon aus C. 1, 1, den Worten: „welcher war unter den Hirten von Thekoa," kennen. Wäre nur diese Angabe, so könnte die Bemerkung vieler Ausll. als passend erscheinen, aus dem Hirtenstande dürfe man noch nicht auf Armuth und Niedrigkeit schließen. Allein eine andere, C. 7, 14, zeigt, daß man unter dem Hirten sich nicht etwa einen solchen zu denken hat, der zugleich Heerdenbesitzer, oder wie David Sohn eines solchen war, sondern einen armen Hirtenknecht. Auf das Gebot des Priesters zu Bethel, Amazja, das Land zu meiden, das ihn nichts angehe, und sich in seine Heimath zurückzubegeben, antwortet dort der Prophet: „Nicht ein Prophet bin ich, und nicht Sohn eines Propheten, sondern ein Hirte bin ich, und ein solcher, der Sykomoren pflücket. Und da nahm mich der Herr von der Heerde weg, und es sprach zu mir der Herr: gehe, weissage an mein Volk Israel." Die Frucht der Sykomoren, von Diosco-

rides ἄτροφος und κακοστόμαχος genannt, diente nur den Ärmsten und Geringsten zur Nahrung. Bochart (Hieroz. t. 1 p. 407 (385) Rosenmüller): idem est, acsi dicat, se infimae sortis homuncionem et in re tenui natum, ita ut miseram vitam parco et frugali victu aegre sustinuerit, — ne cogitasse quidem de prophetico munere inter Israelitas obeundo, donec ad id suscipiendum vis major illum impulerit, h. e. divina inspiratio*).

Diese Stelle zieht aber auch in anderer Beziehung unsere Aufmerksamkeit auf sich. In welchem Sinne läugnet hier Amos, daß er ein Prophet sey? Offenbar in einem ganz speciellen. Er kann sich weder die prophetische Gabe, noch das prophetische Amt absprechen wollen. Sonst würde er seinem Feinde, dem er seine Berechtigung darthun will, selbst die Waffen in die Hand geben.

Das Richtige werden folgende Bemerkungen treffen. Die von Samuel in einer Zeit, deren Verhältnisse den im Reiche Israel obwaltenden ganz ähnlich waren, errichteten Prophetenschulen, lassen sich im Reiche Juda nirgends als fortgesetzt nachweisen. Jeder Prophet steht dort isolirt da, das ganze Prophetenthum ist sporadischer Natur. Im Reiche Israel aber, wo das Prophetenthum eine wesentlich andere Stellung hatte wie im Reiche Juda, wo ihm nach der Vertreibung des Stammes

*) Bochart behält Recht gegen Hitzig, Baur u. A., welche Amos mit einer Sykomorenpflanzung beschenken, die ihn zum wohlhabenden Mann gemacht haben soll. Das בלס wird nur von dem Pflücken oder Sammeln der Früchte der Sykomoren verstanden werden dürfen. Das ritzen ist fernerliegend und zu naturhistorisch. Daß das בוקר den eigentlichen Beruf des Pr. bezeichnet, das בולס שקמים nicht etwas ihm selbstständig nebengeordnetes, erhellt aus V. 15, wo an das בוקר angeknüpft wird. Die Früchte der Sykomoren mögen hie und da einem solchen nicht übel schmecken, der daran nascht, sind aber jedenfalls eine sehr geringe gewöhnliche Nahrung, vgl. Warnekros in Eichhorns Repert. 11, 256.

Levi die gesammte Wahrung der religiösen Interessen oblag, hatten die Prophetenschulen eine wichtige Mission. Man darf sich die Einrichtung derselben nicht so vorstellen, als ob nach einer Bildungszeit von einigen Jahren die Söhne der Propheten zu vollkommener Selbstständigkeit gelangt seyen. Die meisten blieben ihr ganzes Leben hindurch Söhne. Die Prophetenschulen waren eine Art von Klöstern; auch diejenigen, welche sich wegen ihrer besonderen Verhältnisse später nicht mehr dort aufhielten, sondern im Lande zerstreut wohnten, blieben immer noch unter dem Gehorsam. Man lese aufmerksam die Geschichte des Elias und des Elisa, die uns über diese Einrichtungen den vollständigsten Aufschluß gibt, und man wird sich bald von der Richtigkeit der hier aufgestellten Ansicht überzeugen, vgl. über die Organisation der Prophetenschulen im N. Isr. Beitr. 2 S. 146.

Wie kann es nun Amos als einen Beweis der Göttlichkeit seiner Sendung geltend machen, daß er nicht Prophet oder Sohn eines Propheten in diesem Sinne, d. h. weder ein höheres, noch ein niederes Mitglied des Prophetenstandes war? Die Antwort ist die. Jene Organisation des Prophetenstandes brachte es mit sich, daß das Verhältniß zum Herrn ein mehr oder weniger vermitteltes war. Denjenigen, welche das unmittelbar Göttliche läugnen wollten, wurde es leichter, dies zu thun. Ihre Bildung, ihre Grundsätze, die Form ihrer Weissagungen, alles dies ließ eine natürliche Erklärung zu. Der G e i s t, der sie beseelte, spottete derselben, aber der war nicht so handgreiflich. Wer also, ohne in jenem Nexus zu stehen, doch als Prophet auftrat, und zwar im vollen Besitze aller prophetischen Gaben, in Beweisung des Geistes und der Kraft, bei dem war die natürliche Erklärung weit schwerer, zumal, wenn er, wie Amos, zugleich durch seine äußere Lage von allen sonstigen menschlichen Hülfsquellen der Bildung abgeschnitten war. Ob Amos aber deshalb ein u n g e b i l d e t e r Mann gewesen, die Frage kann man bejahen oder

verneinen, je nach dem, was man unter Bildung versteht. So viel ist gewiß, er befand sich in dem Besitze des Hauptbestandtheiles der ächten Israelitischen Bildung, der Kenntniß des Gesetzes. Die vertrauteste Bekanntschaft mit dem Pentateuch schimmert überall hindurch, vgl. die Nachweisungen in den Beitr. 2 S. 83 ff. Man hat zu viele Beispiele bis in die neueste Zeit hinein, wie lebendige Frömmigkeit in dieser Beziehung Eisen bricht, als daß man dies auffallend finden, oder allerhand Mittel und Wege aussinnen dürfte, durch die Amos diese Bildung erhalten haben soll. Nur in dem niederen Gebiete der Sprachformen macht sich der Stand des Amos nicht selten geltend. In allen höheren Beziehungen zeigt er sich als Vorbild der Apostel, die trotzdem, daß sie ungelehrte Galiläische Fischer waren, doch auf der höchsten Höhe wahrer Bildung stehen.

Amos gehört zu dem Kreise der Propheten, welche die Mission erhielten das dem Bundesvolke drohende Verderben zu weissagen, ehe eine menschliche Wahrscheinlichkeit dafür da war. Baur, Amos S. 60, meint: „Die Bestimmtheit, mit welcher Amos dem Reiche Jerobeams trotz dessen damals noch blühender Macht den Untergang ankündigt, läßt erwarten, daß er bestimmte Anzeichen eines baldigen Verfalles werde gekannt haben." Dem kann man in gewissem Sinne beistimmen. Der Prophet weist selbst auf solche Anzeichen beständig hin. Es sind dies die Sünden des Volkes. Wenn aber Baur an die Stelle dieser ethischen Anzeichen politische setzen will, wenn er meint, die Assyrer müssen damals schon drohend im Hintergrunde gestanden haben, so müssen wir bestimmt widersprechen. Wir können in solcher Behauptung nur einen Ausfluß naturalistischer Grundanschauung erkennen, welche die Propheten in den Gesichtskreis ihrer Zeit einengt*). Auf die Assyrer findet sich nicht die leiseste

*) Solche Anschauung wird an Thatsachen zu Schande wie die in C. 1, 5: „weggeführt wird das Volk Arams nach Kir, spricht der Herr," vgl. die Er-

Hindeutung. Die Annahme, daß Kalne oder Ktesiphon in C. 6, 2 bereits als (durch die Assyrer) gefallen erscheine, beruht auf unrichtiger Deutung, wie ebenso auch die Annahme, daß Hamath an derselben St. als erobert vorausgesetzt werde, vgl. in Bezug auf das letztere Thenius zu 2 Kön. 14, 28. In der Ankündigung der Wegführung über Damaskus hinaus in C. 5, 27 zeigt sich nur die Erkenntniß, daß die Catastrophe nicht von derjenigen heidnischen Macht ausgehen werde, welche bis dahin dem Reiche Israel Verderben gebracht hatte. Überall aber tritt uns entgegen, daß der Prophet, welchen für einen besonders scharfsinnigen Politiker zu halten wir keinen Grund haben, in einer Zeit auftrat, wo niemand eine Gefahr ahndete. Amos weissagte zu der Zeit, da Israel das Morgenroth aufgegangen war, 4, 13. 5, 8, „im Anfange da der Grummet wuchs, und siehe der Grummet stand, nachdem der König (Jehova) hatte mähen lassen", C. 7, 1, in der Zeit des wiederaufgrünenden Glückes des Zehnstämmereiches. Der Herr droht in C. 8, 9, daß er die Sonne am Mittage wolle untergehen lassen und Dunkel über das Land herbeiführen am Tage des Lichtes. Die herrschende sorglose Üppigkeit und Freude wird anschaulich geschildert in C. 6, 4—6. Man spottete der Drohung des Tages des Herrn, C. 5, 18, dessen Eintreten also keine menschliche Wahrscheinlichkeit haben konnte. Der Prophet ruft ein Wehe aus über die Sicheren auf Zion und die Zuversichtlichen auf dem Berge Samarias, 6, 1. In C. 6, 13 tritt er der Illusion derjenigen entgegen, „die sich freuen über das, was nichts ist, die da sprechen: haben wir nicht durch unsere Stärke uns Hörner gewonnen". Danach meinte man im Zehnstämmereiche in dem goldenen Zeitalter der Erfül-

---

füllung in 2 Kön. 16, 9. Aus Kir waren sie ursprünglich gekommen, C. 9, 7. Das war der natürliche Ausgangspunkt für die Weissagung, und davon nahm gewiß auch der Sieger Anlaß zu seiner Maßregel. Dennoch aber bleibt der übernatürliche Character der bestimmten Vorherverkündung stehen.

lung von Deut. 33, 17 zu leben und dachte gar nicht daran, daß die Axt schon an die Wurzel gelegt war.

Man darf nicht einmal die Erfüllung der Weissagung des Amos allein in der Heimsuchung durch die Assyrer suchen. Was das Volk der Zehnstämme trifft, ist dem Pr. nur Theil einer allgemeinen Heimsuchung, die außer über alle umwohnenden Heidenvölker auch über Juda ergeht, und diesem völligen Ruin bringt, C. 2, 4. 5, die den Tempel zu Jerusalem zerstört und das Haus Davids vom Throne stößt, C. 9, 1. 11. Nach Weissagung und Geschichte ging diese Catastrophe Judas nicht von Assur aus, sondern zunächst von Babel.

Die Weissagung hat einen zusammenfassenden Character, wie man das schon nach dem engen Anschließen an Joel erwarten muß. Sie umfaßt alles das, was Juda und Israel mit den umwohnenden Völkern von den sich erhebenden heidnischen Weltmächten zu leiden hatten, vgl. 6, 14. 5, 24, wonach das Gericht sich einherwälzen soll wie das Wasser, und Gerechtigkeit wie ein beständiger Strom.*)

Auch bei Amos hat man sich vielfach abgemüht, Zeit und Veranlassung der einzelnen Stücke nachzuweisen. Aber hier mit ebenso wenig glücklichem Erfolge wie bei Hoseas und bei Micha. Daß wir hier ein zu gleicher Zeit abgefaßtes Ganzes, den wesentlichen Inbegriff des früher vereinzelt Vorgetragenen vor uns haben, dafür spricht schon die Überschrift. Nach dieser wurde das Buch als Ganzes erst zwei Jahre nach der persönlichen Wirksamkeit des Propheten im Reiche Israel abgefaßt. Lag ein solcher Zwischenraum zwischen der mündlichen Predigt des Proph.

---

*) Mit Unrecht bemerkt Caspari, über Micha S. 69: „Joel schaut die Werkzeuge der Strafgerechtigkeit über Israel blos als zahllose Schaaren, Amos schon als einzelnes Volk". In C. 6, 14 ist das גוי ebenso wenig ein einzelnes Volk, wie in der Grundst. Deut. 28, 49 ff., über deren Bestimmtheit Amos nicht hinausgeht.

und der schriftlichen Aufzeichnung, so ist es von vornherein nicht wahrscheinlich, daß die letztere der ersteren Schritt für Schritt gefolgt seyn wird.

Die Worte: zwei Jahre vor dem Erdbeben, wird man nicht als ein chronologisches Datum betrachten dürfen, wodurch der Punkt in dem vorher angegebenen weiteren Zeitraum, den Tagen des Usias und Jerobeam, fixirt werden soll. Zu diesem Zwecke waren sie nicht geeignet, da die Zeit des Erdbebens nicht bestimmt wird, und eine solche nähere Bestimmung war zudem ohne Bedeutung und Interesse. Nur darauf kam es an, daß das Wort des Herrn noch in den Tagen Jerobeams erging, daß die Weissagung des Unterganges zu einer Zeit erfolgte, da die Israeliten sich eines Glückes erfreuten, wie sie es seit langer Zeit nicht kannten. Es ist kaum zu zweifeln, das das Erdbeben unter Usias, dessen Furchtbarkeit durch Sach. 14, 5 bezeugt wird, in Betracht kommt als Veranlassung zur Abfassung des Buches, der schriftlichen Aufzeichnung des früher mündlich Vorgetragenen. Durch das Symbol des Erdbebens werden in der Schrift große Revolutionen bezeichnet, durch welche die Gestalt der Erde verwandelt und das Oberste zu unterst gekehrt wird, vgl. zu Apoc. 6, 12. Die Hinweisung auf ein solches Erdbeben war der Grundgedanke der mündlichen Verkündung des Amos gewesen. Durch das natürliche Erdbeben wurde er veranlaßt, sie in Schrift zu fassen. Sie sollte dem Symbole als Ausdeutung zur Seite gehen.

Daß das Buch nicht eine Sammlung einzelner Reden ist, sondern selbstständigen Character trägt, darauf führt auch die planmäßige Anordnung.

Das Buch zerfällt deutlich in zwei Hälften, nackte Weissagungen, Cap. 1—6, und solche, die sich an ein immer sehr einfaches und kurz beschriebenes Symbol anschließen, C. 7—9.

In der ersten Hälfte beginnt der Prophet mit der Ankün-

digung des Zornes des Herrn, V. 2. Er geht dann nach der Reihe die Reiche durch, über welche sich derselbe entladet, Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab, Juda, bis das Wetter endlich zu Israel gelangt, und über ihm, nach Rückerts treffendem Ausdrucke, stehen bleibt.

Der Völker außer Israel sind sieben, und die sieben wird getheilt durch die drei und die vier, drei dem Volke der Zehnstämme nicht verwandte und vier verwandte Völker, zum Schlusse nach drei weitläuftiger verwandten das Brudervolk Juda.

Das Stehenbleiben über Israel soll nun nach Rückerts Meinung nur in Cap. 2 V. 6—16 geschildert werden. Darauf sollen dann in Cap. 3—6 vier von dem Vorigen und von einander unabhängige Strafreden folgen. Allein das Richtige ist vielmehr, daß in der ganzen ersten Hälfte dies Stehenbleiben geschildert wird, ja in der Hauptsache bis zum Ende des ganzen Buches.

Dies ergiebt sich schon daraus, daß außerdem die Behandlung der eigentlichen Sache, was den Umfang der Schilderung betrifft, in einem großen Mißverhältnisse zur Einleitung stehen würde. — Als solche nämlich ist Cap. 1—2, 5 durchaus zu betrachten. Inwiefern, das bedarf im Gegensatze gegen eine falsche Auffassung einer näheren Bestimmung. Man nimmt mehrfach an, Amos rüge an den Völkern außer Israel „einige muthwillige Ausschweifungen, aber offenbar bloß als Beispiele der Sittenlosigkeit" (Jahn, Einl. 2 p. 404). Diese Ansicht, nach welcher der Prophet statt der genannten Verbrechen jedes andere, z. B. Unzucht, Götzendienst u. s. w. hätte setzen können, ist aber gewiß unrichtig. Es ist vielmehr ein theokratisches Gericht, von dem er durchgängig redet; es sind Verbrechen gegen die Theokratie, deren Bestrafung er ankündigt. Diese betrachtet er als schwerer, wie die übrigen; denn dieser Zurechnungsfähigkeit wird dadurch gemindert, daß sie nur gegen den verborgenen Gott begangen

werden, hier dagegen ist der in die Erscheinung getretene, in seinem Volke lebendig gewordene Gott der Gegenstand ihres Hasses. Denn das liegt am Tage, daß die Hauptwurzel des Hasses aller umwohnenden Völker gegen Israel die war, daß Israel das Volk Gottes war. Wo fände man wohl ein Beispiel solchen unaustilgbaren, durch Jahrhunderte fortgehenden Hasses zwischen zweien derselben? Wie ganz anders z. B. ist die Stellung Edoms gegen Moab, wie gegen Israel. Die Richtigkeit unserer Behauptung von der rein theokratischen Natur des Gerichtes erhellt aus dreifachem Grunde. 1. Aus der allgemeinen Ankündigung des Gerichtes. „Der Herr brüllet aus Zion, und aus Jerusalem gibt er seine Stimme". Schon der Gebrauch des Namens Jehova verdient hier Beachtung. Ein Gericht allgemeiner Natur über die Heiden würde Gott als Elohim angehören. Dieser ist der Heiden Gott, der Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, von dem Segnungen und Strafen über sie ausgehen. Nun könnte man sagen, Jehova stehe hier der Gleichförmigkeit wegen auch bei den Heiden, weil ihm das Gericht über Juda und Israel angehörte. Allein daß dem nicht so sey, zeigt das: aus Zion und aus Jerusalem. Jedes allgemeine Strafgericht geht vom Himmel aus. Nur als theokratischer Gott thront Gott in Zion und Jerusalem. Dieser Grund läßt keine Exception zu. Alles was Gott von Zion aus thut, ist theokratische Hülfe, theokratische Strafe. 2. Die Beschaffenheit der beispielsweise aufgeführten Verbrechen selbst. Es kann doch gewiß nicht Zufall seyn, daß sie alle solche sind, welche gegen das Bundesvolk begangen wurden. Nur ein einziges macht scheinbar eine Ausnahme, das der Moabiter, denen C. 2, 1 vorgeworfen wird, daß sie die Gebeine des Königs von Edom zu Kalk verbrannt haben. Hiezu bemerkt Hieron. unter Beistimmung der meisten Ausll.: ut ostendat se deus omnium dominum et cunctas animas ad suum, qui earum conditor est, imperium pertinere, regis quoque Idu-

maeorum injuriam vindicat. Allein dabei wird das Verhältniß ganz außer Augen gelassen, in welchem Idumäa zu dem Bundesvolke stand. Nur als Vasall seiner Könige kommt der König von Edom hier in Betracht, wie dies aus 2 Kön. 3 hinreichend hervorgeht, wenngleich die dort erzählte Begebenheit eine andere ist, wie die hier erwähnte, deren Gedenken uns von der Geschichte nicht aufbewahrt worden.*) Der Haß gegen das Bundesvolk, den die Moabiter gegen dieses selbst auszulassen zu schwach waren, trieb sie zu diesem Frevel gegen den Untergebenen. — 3. Man beachte, wie der Prophet, da er zu Juda kommt, sogleich in den Mittelpunkt theokratischer Verschuldung einführt, das Verlassen des lebendigen Gottes, den Dienst der todten nichtigen Götzen. — Nun zeigt sich leicht, in welcher Weise der Abschnitt Cap. 1—2, 5 die Einleitung zu dem Folgenden bildet. Die Weissagungen gegen auswärtige Völker dienen nicht, wie anderwärts, zum Troste, nicht zum Beweise der Liebe Gottes gegen sein Volk und seiner Allmacht, nicht zur Ausrottung des Vertrauens auf Menschengröße, Menschenhülfe. Sie sollen vielmehr Israel von vornherein zu der Frage erwecken: geschieht dies am grünen Holze, was soll am dürren werden? welche Frage dann der Prophet ausführlich beantwortet. Trifft schwere Strafe schon die, welche sich gegen den lebendigen Gott versündigt haben, mit dem sie nur von ferne in Berührung gekommen sind, was soll denn aus denen werden, denen er sich so klar und deutlich kund gegeben, unter denen er Gestalt gewonnen, denen er vor Augen geschrieben worden? „Nur euch kenne ich von allen Geschlechtern der Erde; darum werde ich heimsuchen an euch alle eure Verschuldungen“, dieser Spruch (C. 3, 2) bildet

*) Es ist aber kaum einem Zweifel unterworfen, daß wir hier eine Folge des Kampfes in 2 Kön. 3 vor uns haben, die Rache, welche die Moabiter nahmen für das, was sie bei jener Gelegenheit erlitten.

den Mittelpunkt der ganzen Strafdrohung an Israel. Wie konnte sie wohl besser eingeleitet werden, als durch die Nachweisung, wie schon dem niedrigsten Grad der Kenntniß solche Heimsuchung folge? — Was unter dem A. B. das Höchste, das wird unter dem N. B. wieder zur Vorstufe. Die Offenbarung Gottes in Christo verhält sich zu der unter dem A. B. in Israel ähnlich wie zu dieser die Kundgebung seines Wesens an die zu dem Bundesvolke in Beziehung stehenden Heiden. So wird also für uns die Ausführung wieder zur Einleitung. Hatte die Verschmähung Gottes in seiner niederen Offenbarung solche Folgen für das leibliche Heil des Volkes des Alten Bundes, welche Folgen wird dann die Verschmähung der höchsten und vollsten Offenbarung Gottes für das leibliche und geistliche Heil des Volkes des Neuen Bundes haben? Ein Gedanke, der Hebr. 12, 17 ff. ausgeführt wird, und der den Kern und Mittelpunkt der Schilderung des Weltgerichtes im N. T. bildet. Dies ist nur zu häufig dahin mißverstanden worden, als ob es die Welt als Welt betreffe, ganz ähnlich dem Mißverständniß bei unserem Abschnitte. Vorher soll das Evangelium aller Creatur gepredigt werden. Wie jeder sich gegen den lebendigen Gott verhalten, darnach wird er gerichtet. — Neben den heidnischen Völkern wird aber auch Juda einleitungsweise Verderben angekündigt. Es sollte dem Volke der zehn Stämme schwer aufs Herz fallen, daß nicht einmal der Besitz so edler Prärogativen, des Tempels und des Davidischen Thrones, die verdiente Strafe für die Sünde abwenden kann. Ist Gottes Gerechtigkeit so energisch, was haben sie dann zu erwarten?

Fahren wir nun fort in der Prüfung von Rückerts Ansicht, so zeigt sich bald, daß als Grund für dieselbe einzig und allein das: „höret dieses Wort" in C. 3, 1. 4, 1 und 5, 1 betrachtet werden kann. Dies beweist aber nicht für einen absolut neuen Anfang, sondern nur für einen neuen Ansatz. Das

erhellt schon aus dem Fehlen dieser Worte bei der angeblich vierten Strafrede in C. 6. Das auch aus der Vergleichung von Hos. 4, 1 u. 5, 1. „Höret das Wort des Herrn, ihr Kinder Israel" und „höret dies, ihr Priester, und vernimm, Haus Israel, und verstehe, Haus des Königes", während sich bei den folgenden Capp. nichts Ähnliches findet. Daß eine solche Aufforderung auch in der Mitte an ihrer Stelle war, zeigt sich deutlich bei Am. C. 3, 13. Sie kann also an und für sich nichts für einen neuen Anfang beweisen. Soll sie als solcher gelten, so muß die Rede durch anderweitige Gründe als in sich abgeschlossen dargethan werden. Solche sind aber hier gar nicht vorhanden. Mit demselben Rechte wie vier, könnte man auch zehn Strafreden annehmen. Dies, daß sich nirgends ein sicherer Anfang und ein deutlich markirtes Ende findet, zeigt, daß wir mit Recht den ganzen ersten Theil, C. 1—6, als eine fortlaufende Rede betrachten.

Der zweite Theil, die Gesichte der Zerstörung, zerfällt allerdings in einzelne Stücke, wie dies der Natur der Sache nach nicht anders seyn konnte. Jedes neue Gesicht mit der daran geknüpften Rede muß einen neuen Abschnitt bilden. Cap. 7. 8. 9 bilden jedes ein Ganzes. Daß diese Gesichte einzeln früher so vorgetragen wurden, wie sie dastehen, darauf führt die dem ersten angehängte Nachricht über die Verhandlungen zwischen Amos und dem Oberpriester Amazja, die durch den öffentlichen Vortrag dieser Vision herbeigeführt wurden, C. 7, 12—14. Daß wir indeß auch hier nicht etwa in chronologischer Reihenfolge lose an einander Gereihtes vor uns haben, zeigt die Thatsache, daß grade zu Ende der ganzen Sammlung die Verheißungen stehen. Dies kann unmöglich zufällig seyn. Der Prophet hatte mehr zu strafen und zu drohen, als zu trösten; aber er kann doch nicht umhin, wenigstens zu Ende die Sonne durch die Wolken hin-

durchbrechen zu lassen. Ohne diesen Schluß würde bei Amos ein Hauptmoment der prophetischen Rede fehlen, was bei keinem andern Propheten fehlt, und wodurch die übrigen erst in ihr rechtes Licht gestellt werden.

Auch das spricht gegen eine bloße Sammlung, daß in dem letzten Gesichte die vorwiegende Rücksicht auf das Zehnstämme-reich fast ganz schwindet, daß sich dasselbe, ebenso wie das 3 Cap. Hosea's, auf das Ganze des Bundesvolkes bezieht, im Einklange mit der Hinweisung auf das Erdbeben in der Überschrift, welches der Prophet in Juda erlebt hatte und welches nicht ein particu-lares, sondern ein umfassendes Gericht in Aussicht stellte.

Übrigens bildet die symbolische Einkleidung den einzigen Unterschied des zweiten Theiles vom ersten. Als den „eigent-lichen Kern der Schrift" wird man den zweiten Theil nicht bezeichnen dürfen. Die Drohung ist im ersten Theile ebenso bestimmt und nachdrücklich.

Mit den gleichzeitigen Propheten gemeinsam ist Amos die unbedingte Klarheit der Voraussicht, daß, ehe das Heil kommt, alles Herrliche nicht bloß in Israel, sondern auch in Juda zu Grunde gehen muß. Juda und Israel werden durch die Heiden-welt überfluthet, der Tempel zu Jerusalem zerstört, das Davidische Geschlecht vom Throne gestürzt, das Volk beider Reiche ins Exil weggeführt. Dann aber erfolgt die Herstellung von Davids Hütte, 9, 11, und die Ausdehnung des Reiches Gottes weit über die Gränzen der Heidenwelt, V. 12. Der am meisten characteristische Punct ist das Hervorgehen des Heiles aus der Familie Davids zur Zeit ihrer allertiefsten Erniedrigung.

Cap. 9.

Den Eingang bildet ein Gesicht. Der Tempel stürzt, durch den Engel des Herrn in seinen Grundfesten erschüttert, zusammen, und begräbt unter sich Juda und Israel; ohne Bild: die Bundesbrüchigkeit des Bundesvolkes bringt ihm Untergang. Den Eindruck dieser Drohung auf die Gemüther sucht der Prophet dadurch zu verstärken, daß er die Stützen falscher Sicherheit hinwegreißt, durch die man sich seiner zu erwehren suchte. Keine Rettung, keine Flucht, V. 2—4. Denn der allmächtige Gott ist Feind und Verfolger, V. 5. 6. Kein Erbarmen wegen des Bundes; denn Israel ist nicht mehr das Bundesvolk; nur nicht gänzlich vertilgt soll es werden; dem Untergange der sündigen Masse soll die Bewahrung des frommen Häufleins zur Seite gehen, V. 7—10. Der großen Sichtung folgt die Wiederherstellung. Die verfallene Hütte Davids, das Reich Gottes unter Israel, an Davids Stamm geknüpft, wird wieder aufgerichtet, V. 11, durch die Ausdehnung auf die Heiden verherrlicht, V. 12, mit dem Reichthum der göttlichen Gaben gesegnet, V. 12—15.

V. 1. Ich sah den Herrn stehen über dem Altar, und er sprach: schlage den Knauf und mache erzittern die Schwellen und schmettere sie auf das Haupt aller, und ihren Rest werde durch das Schwert ich tödten; nicht fliehen soll ihnen ein Flüchtling, und nicht errettet werden ihnen ein Entronnener. Es fragt sich vor Allem, wer hier angeredet, wem der Auftrag der Zerstörung von dem Herrn ertheilt werde. Da, dem dramatischen Charakter der prophetischen Rede gemäß, die Person nicht näher bezeichnet wird, so kann nur an denjenigen gedacht werden, welcher durchgängig die Gerichte Gottes über die Feinde seines Reiches aus-

führt. Dies ist aber derselbe, dem die Erhaltung und Beschützung der wahren Mitglieder dieses Reiches obliegt, der Engel des Herrn. Er war es, der als הַמַּשְׁחִית, der Würgengel, die Erstgebornen Ägyptens schlug, Exod. 12, 23, vgl. mit V. 12. 13; von ihm ging die Niederlage der Assyrer aus, 2 Kön. 19, 34. 35; Jes. 37, 35. 36. Er verhängte nach der Volkszählung, als der Zorn Gottes entbrannte gegen Israel, die Strafe, 2 Sam. 24, 1. 15. 16. So wie er sich um diejenigen lagert, welche den Herrn fürchten, so ist er in Bezug auf die Gottlosen dem Sturme gleich, der die Spreu verweht, Ps. 34, 8. 35, 5. 6. — Gegen den Einwand von Baur: „In den vor der Chaldäischen Periode verfaßten Schriften treten mit Ausnahme der St. Jes. 6 nirgends Engel auf, um die Ausführung der göttlichen Befehle zu vermitteln", reicht die Verweisung auf Joel 4, 9—11 und in Bezug auf den Engel des Herrn auf Hos. 12, 5 hin. — Wir haben aber noch einen speciellen Grund, hier an den Engel des Herrn zu denken. Diesen gewährt uns das neunte Cap. des Ezechiel, was durchaus als eine weitere Ausführung unseres Verses, als der älteste und zuverlässigste Commentar über denselben zu betrachten ist. Dort erscheinen auf des Herrn Befehl, der seines Volkes Abfall rächen will, sechs an der Zahl, die Diener seiner Gerechtigkeit, in ihrer Mitte „ein Mann, gekleidet in Leinen". Die ersteren mit Werkzeugen der Zerstörung; dieser mit einem Schreibzeuge. Sie treten (die Scene ist im Tempel) neben den ehernen Altar; dorthin begibt sich zu ihnen aus dem Allerheiligsten an die Schwelle des Tempels die Herrlichkeit des Herrn. Sie ertheilt dem in Leinen Gekleideten den Auftrag der Bewahrung der Frommen, den Anderen den Auftrag, die Gottlosen schonungslos zu verderben. Wer ist nun der in Leinen Gekleidete? Kein anderer als der Engel des Herrn. Dies erhellt aus Dan. 10, 5. 12, 6. 7, wo Michael = der Engel des Herrn (vgl. Beiträge 1 p. 166) auf dieselbe Weise bezeichnet

wird, eine merkwürdige Übereinstimmung beider gleichzeitiger Propheten, auf die in den Beiträgen aufmerksam zu machen unterlassen worden. Dies auch aus der Sache selbst. Die Kleidung ist die des irdischen Hohenpriesters (Theodoret: τοῦ ἑβδόμου τὸ σχῆμα ἱερατικόν· οὐ γὰρ ἦν τῶν κολαζόντων, ἀλλὰ τῶν λυτρουμένων τοὺς σωτηρίας ἀξίους.) Vgl. Levit. 16, 4. 23. Besonders aus der ersteren St. erklärt sich der Plur. בדים. Alle verschiednen Kleidungsstücke des Hohenpriesters sind nach ihr aus Leinen. Der himmlische Mittler, Hohepriester und Fürbitter aber ist der Engel des Herrn, vgl. z. B. Sach. 1, 12, wo er die Fürbitte für das Bundesvolk vorträgt und der Herr ihm gute, tröstliche Worte antwortet. Über den irdischen Hohenpriester, als Vorbild Christi, und also als Abbild des Engels des Herrn, vgl. zu Sach. C. 3. Man hat aber den in Leinwand Gekleideten nicht als allein auf das Werk der Errettung der Frommen angewiesen, nicht als im Gegensatze gegen die sechs Diener der Gerechtigkeit stehend zu denken. Vielmehr sind diese als ihm untergeordnet, das Werk der Zerstörung nur in seinem Auftrage, unter seiner Auctorität vollführend zu betrachten. Von ihm geht die Strafe nicht weniger aus als das Heil. Dies erhellt schon aus allgemeinen Gründen. Beides, die Strafe und das Heil, hat dieselbe Wurzel, denselben Zweck, das Heil des Reiches Gottes. An böse Engel darf man bei den sechsen nicht denken. Solche könnte man nur im Widerspruche mit der ganzen Schriftlehre in dieser Beziehung annehmen. Diese bleibt sich immer darin gleich, daß sie die Bestrafung der Gottlosen den guten Engeln beilegt, die Prüfung der Frommen, unter Gottes Zulassung, den bösen, — man erinnere sich an die Prüfung Hiobs, die Versuchung Christi, den Satansengel, der Paulus mit Fäusten schlägt. Dieser Gegenstand ist schon sehr gut von Jac. Ode behandelt worden (de Angelis, p. 741 ff.: deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos, et ad casti-

gandos pios usurpare malos.)*) Steht nun dies fest, so auch zugleich, daß das Gericht hier dem Engel des Herrn angehört. Denn unter ihm, dem Fürsten des himmlischen Heeres, stehen alle niederen Engel, so daß alles, was sie thun, ihm angehört. Zu den allgemeinen Gründen kommen aber noch ganz entscheidende specielle. Auf den innigen Zusammenhang des in Leinen Gekleideten mit den Sechsen führt schon die Siebenzahl. Auch der Erstere erscheint bei dem Altar, kommt in der Mitte der Übrigen, diese folgen ihm nach, V. 2. Von entscheidender Bedeutung aber sind Cap. 10, 2 und 7: „Und der Herr redete zu dem Manne in Leinen gekleidet und sprach: gehe hinein zwischen die Räder unter den Cherubs und fülle deine Hand mit Feuerkohlen, welche zwischen den Cherubs sind, und streue sie über die Stadt, und er ging hin vor meinen Augen. — Und ein Cherub streckte seine Hand zwischen den Cherubs hervor nach dem Feuer, das zwischen den Cherubs war, und nahm, und gab es dem in Leinen Gekleideten in die Hände. Und er nahm es und ging heraus". Das Feuer ist nicht symbolische Bezeichnung des Zornes, sondern das natürliche Feuer. Denn die Anzündung und Verbrennung der Stadt soll hier vorgebildet werden. Die Räder bezeichnen die Naturkräfte, zunächst den Wind, C. 10, 13, dann aber auch das Feuer, wie die Cherubs die belebte Schöpfung. Der Engel des Herrn wird hier ausdrücklich als derjenige be-

---

*) Hofmann, Schriftbeweis 1. S. 312, wendet ein: „Wenn dies richtig wäre, so müßte Paulus jenen Hurer zu Corinth, 1 Kor. 5, 5, oder Hymenäus und Alexander, 1 Tim. 1, 20, nicht dem Satan, sondern den guten Engeln übergeben". Aber die Genannten sind Glieder der Kirche Christi und sie werden dem Satan nicht zum absoluten Verderben übergeben, sondern zum Heile, ἵνα τὸ πνεῦμα (das also noch vorhanden ist, das πνεῦμα scheidet zwischen Welt und Kirche, vgl. Ps. 51, 13) σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου, ἵνα παιδευθῶσι μὴ βλασφημεῖν. Es ist, wie bei Hiob, eine Läuterungsstrafe, zu welcher dem Satan Macht gegeben wird, Hebr. 12, 6. Die St. dienen also der aufgestellten Ansicht nur zur Bestätigung.

zeichnet, welcher die Gerichte der göttlichen Gerechtigkeit ausführt. — Die Wichtigkeit der vorstehenden Ausführung erstreckt sich über die Aufhellung unserer Stelle hinaus. Wir haben hier das alttestamentliche Fundament der Lehre des N. T., daß alles Gericht dem Sohne übergeben worden, und die Harmonie der beiden Testamente zeigt sich hier in einem merkwürdigen Beispiel. Man vgl. nur mit den angeführten alttestamentlichen Aussprüchen Stellen wie Matth. 13, 41: ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα, καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν. 25, 31: ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου — — καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ. Man beachte noch, um sich von der Identität des Engels des Herrn und Christi (vgl. S. 124 ff., Offenb. Joh. 1 S. 613) zu überzeugen, daß im N. T. der durch das ganze A. T. uns begegnende Engel des Herrn plötzlich verschwindet, und daß Christo alles dasjenige beigelegt wird, was ihm im A. T. zugeeignet wurde. — Eine zweite wichtige Frage ist die, was unter dem Altar, הַמִּזְבֵּחַ, zu verstehen sey. Mehrere denken mit Cyrill an den Altar zu Bethel, oder an einen anderen Götzenaltar im Reiche Israel; Andere wollen, daß der Artikel hier müßig stehe, Gott soll nur auf irgend einem Altar, unbestimmt welchem, erscheinend dargestellt werden, um dadurch anzuzeigen, daß er das Blut vieler Menschen verlange. So z. B. Marck: puto deum hic repraesentari apud altare aliquod, mactationis et perditionis locum, ut monstraret, se non destructurum altare, sed se hominum velle caedem severam. Gegen diese Erklärungen entscheidet nun schon der Artikel. Der Altar kann nur derjenige seyn, an den jeder dachte, wenn von einem Altar κατ' ἐξοχήν, ohne nähere Bezeichnung, die Rede war. Dies war der eherne oder Brandopferaltar im Vorhofe des Tempels zu Jerusalem. Daß dieser, nicht der Rauchaltar vor dem Aller-

heiligsten, in dem gewöhnlichen Sprachgebrauche den Namen des Altares erhielt, erklärt sich leicht daraus, daß er in viel näherer Beziehung zu dem Volke stand, wie der andere, seinen Blicken entzogene. Auf ihm wurden alle Opfer des Volkes dargebracht. Er ist durchgängig zu verstehen, wenn von dem Altare des Herrn die Rede ist, vgl. zu Offenb. 6, 9. — Was aber allen noch etwa übrigen Zweifel hinwegnimmt, ist die Vergleichung der Parallelstelle des Ezechiel. Dort ist die Scene in dem Tempel zu Jerusalem. Neben den ehernen Altar treten die Diener der göttlichen Gerechtigkeit. An die Schwelle des eigentlichen Tempelgebäudes bewegt sich zu ihnen die Herrlichkeit des Herrn. Diese Parallelstelle läßt auch keinen Zweifel übrig, weshalb der Herr hier neben dem Altar erscheint. Hieronymus bemerkt zu ihr: juxta altare autem stare dicuntur parati ad jubentis imperium, ut cujuscunque viderint ibi non esse peccata dimissa, sententiae domini et interfectioni eum subjacere cognoscant. Das Erscheinen des Herrn neben dem Altar ist eine Versinnlichung des Ausspruches: wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Der Altar ist der Ort des Verbrechens; dort liegt die ungesühnte Missethat des ganzen Volkes aufgehäuft, statt des reichen Schatzes von Liebe und Glauben, der dort, im Opfer nur verkörpert, liegen sollte. An dem Orte des Verbrechens erscheint der Herr, um sich in dem Untergange derer zu verherrlichen, die durch ihr Leben ihn nicht verherrlichen wollten. — Mehrere nun, welche, wie Michaelis, in der Bestimmung des Altares das Richtige getroffen haben, wollen eben daraus, daß hier von dem Tempel in Jerusalem die Rede sey, schließen, daß die ganze Weissagung sich auf das Reich Juda beziehe. Diese Annahme ist aber durchaus unstatthaft. Schon der allgemeine Grund spricht dagegen, daß eine ausschließlich auf Juda bezügliche Weissagung von einem Propheten gar nicht zu erwarten ist, der die specielle Mission unter Israel erhalten.

Ferner gehört, wie schon nachgewiesen, der Schluß dieser Weissagung, die Heilsverkündung, der ganzen Sammlung an. Wird sie bloß auf Juda bezogen, so fehlt in dem an Israel Gerichteten ein wesentliches Element; wir haben dann Gericht ohne Gnade, Drohung ohne Trost, was nicht denkbar und bei allen Propheten ohne Analogie ist. Dazu kommen noch die ausdrücklichen Beziehungen oder Mitbeziehungen auf Israel durch das ganze Cap., vgl. die Nennung des Karmel in V. 3, die Kinder Israel in V. 7, das Haus Jakobs V. 8, das Haus Israel V. 9, das פִּרְצֵיהֶן in V. 11, mein Volk Israel in V. 14. Die ganze Annahme einer alleinigen Beziehung auf Juda verdankt ihre Entstehung der falsch sachlichen Auffassung desjenigen, was nur Symbol ist. Wird es als solches aufgefaßt, so fällt sogleich jeder Grund weg, die Beziehung auf Israel zu läugnen. Der Tempel symbolisirt das Reich Gottes; sein Zusammenstürzen über das Volk die Strafe, die dasselbe in Folge dieses Reiches trifft. Von einer Zerstörung des Tempels im eigentlichen Sinne ist zunächst nicht die Rede. Freilich war letztere von der ersteren unabtrennbar. Wurde das Bundesvolk überhaupt äußerlich entheiligt, weil es sich selbst innerlich entheiligt hatte, so wurde auch zugleich das äußere Heiligthum ihm genommen, das es durch seine Frevel zu einer Räuberhöhle machte, vgl. zu Dan. 9, 27. Gehörte nun, was feststeht und durch die Sendung unseres Propheten allein schon erwiesen wird, Israel damals noch zum Reiche Gottes, so ist gar kein Grund vorhanden es auszuschließen; auch für Israel war der Tempel zu Jerusalem der Sitz und Mittelpunkt, von wo aus es regiert wurde, der Ort, von wo Segnungen und Strafen ausgingen — wie ja der Prophet gleich im Eingange den Herrn von Zion brüllen und aus Jerusalem seine Stimme geben läßt. Auf dem Altar zu Jerusalem waren alle Frevel Israels nicht weniger als Judas niedergelegt. Denn dort war der Ort, wo das Volk beider Reiche den verkörperten Aus-

druck seiner gottgefälligen Gesinnung niederlegen sollte. Dort lagen also der Sache nach die Früchte des Gegentheils derselben, wenn sie auch räumlich anderwärts dargebracht wurden. — Das ist freilich gewiß, daß die Mitbeziehung auf Juda durch die symbolische Darstellung nothwendig erfordert wird. Israels alleinige Verwerfung konnte nicht durch die Zerstörung des Tempels symbolisirt werden. Dasselbe erhellt aber auch aus der Heilsverkündung. Diese verheißt nicht etwa die Wiederaufrichtung der Davidischen Herrschaft unter dem Volke Israel, sondern die Wiederherstellung des ganzen gesunkenen Davidischen Regimentes. Die verfallene Hütte Davids sieht auf den zerstörten Tempel zurück. Beides bezeichnet im Wesentlichen dieselbe Sache; mit der Zerstörung des Tempels zerfiel auch die Hütte Davids, zu deren Verfall auch der Sturz des Israelitischen Reiches gehörte. Denn auch in diesem hatte Davids Geschlecht de jure noch die Herrschaft, wenn dieselbe auch de facto suspendirt war. — Unsere Stelle ist auch insofern merkwürdig, als sie einen Beweis gibt für die Sitte das Reich Gottes nach seinem damaligen Sitze und Mittelpunkte zu bezeichnen, und also auch für andere Stellen die Berechtigung, den Kern aus der Schaale zu befreien. Gegen die Beziehung auf den Altar zu Bethel entscheidet noch, daß dieser in dem Zehnstämmereich nicht so unbedingt hervortrat. Der Tempel zu Bethel war keinesweges für die Zehnstämme was der Tempel zu Jerusalem für Juda. Das Gesetz wegen der Einheit der Cultusstätte wurde unter den Zehnstämmen als nicht vorhanden betrachtet. Noch im unmittelbar Vorhergehenden, C. 8, 14, waren Dan und Beersaba als Hauptsitze des Israelitischen Cultus genannt, in C. 4, 4 erscheint Gilgal neben Bethel als gleich berechtigt. In C. 5, 5 werden Bethel, Gilgal, Beersaba zusammen genannt. Hoseas in C. 8, 11 wirft Israel vor, daß es sich die Altäre mehre zum Sündigen. Danach gab es unter Israel keinen Altar schlechthin. Ein solcher war nur unter

Juda vorhanden. Das Heiligthum in Bethel hatte auch nicht solche Bedeutung, daß es als die geistliche Wohnung des ganzen Volkes betrachtet werden konnte. — Gegen die Beziehung auf den Tempel zu Jerusalem macht Hofmann, Weiss. u. Erf. S. 203 geltend: „Er straft zwar die Sünden in Juda wie in Israel, aber nur dem Reiche Jerobeams kündigt er den Untergang an, während er dem Hause Davids verheißt, Jehova würde es aus seinem Verfalle wieder aufrichten." Dagegen reicht aber C. 2, 5 hin: „und ich sende Feuer in Juda und es verzehret die Paläste Jerusalems." Den Königlichen Palast wird man sicher nicht ausnehmen dürfen, vgl. C. 1, 14. 15. 2, 3, ebenso wenig auch den Tempel, vgl. C. 7, 9, wo allen Heiligthümern Isaaks Untergang angekündigt wird. Ausnahmen sind gegen die Analogie aller übrigen Drohungen. Ferner wendet Hofmann ein, S. 204, da der drohende Spruch des Propheten zuletzt über Israel stehen geblieben, so könne nur an den Altar in Bethel gedacht werden. Allein schon das 3 Cap. redet nach V. 1 ganz Israel an, vgl. C. 5, 25, wo Israel ebenfalls nur das Ganze des Volkes bezeichnen kann*), in C. 6, 1 wird Juda ausdrücklich mit erwähnt. Durch das Ganze bedient sich der Prophet des Namens Israel mit einer gewissen Zweideutigkeit, so daß man es vergeblich versuchen würde zu bestimmen, ob er im engeren oder im weiteren Sinne stehe. Wo er bestimmt von den Zehnstämmen verstanden seyn will, da redet er von Joseph und Sa-

*) Ebenso wahrscheinlich auch C. 6, 14: „Denn siehe ich erhebe wider euch, Haus Israels, spricht der Herr der Gott der Heerschaaren, Heidenvolk und sie bedrängen euch von Hamath bis zum Bache der Wüste". Der Bach der Wüste kann hier kaum ein anderer seyn als der Bach Aegyptens, welcher gewöhnlich als die Gränze des Ganzen erscheint, vgl. 1 Kön. 8, 65. 2 Chron. 7, 8, wo Salomo das ganze Volk versammelt von Hamath an bis zum Bache Aegyptens, Jos. 15, 4. 47. 2 Kön. 24, 7. Jes. 27, 12. Diejenigen, welche an die Gränze blos des Zehnstämmereiches denken, rathen unsicher hin und her.

maria. Noch weniger würde sich der Prophet der für die zehn Stämme ungewöhnlichen*) Namen Jakob (3, 13. 6, 8. 7, 2. 6) und Isaac (C. 7, 9. 16) bedienen, wenn es hier darauf ankäme, das Gebiet der Zehnstämme gegen das Judas streng abzugränzen, wenn nicht hier überall, was das durch Gemeinsamkeit der Schicksale verbundene Ganze betraf, auf die Zehnstämme nur speciell angewandt würde. Es ist aber sehr passend, daß grade der Schluß des Ganzen recht bestimmt die beiden Reiche, deren Geschicke so innig mit einander verflochten waren, zugleich in's Auge faßt. Hitzig macht für die Beziehung auf den Tempel in Bethel geltend, diese Vision schließe sich an das Ende von 8, 14 erörternd an. Wir haben hier aber vielmehr einen ganz neuen Anfang, ebenso wie in C. 8 im Verhältniß zu C. 7. Die drei Visionen sind sich ganz selbstständig nebengeordnet. — Das נצב mit על steht gewöhnlich von einer hervorragenden Stellung neben, vgl. Gen. 18, 2. 1 Sam. 4, 20, vgl. das עמד mit על 1 Kön. 13, 1. Auch bei Ezech. in C. 9, 1 stehen die Engel neben dem ehernen Altar. Schweben kann das נצב natürlich nicht heißen. — הַכַּפְתּוֹר, eine Art von Ornamenten an der Spitze der Säulen, und הַסִּפִּים, die Schwellen, stehen sich entgegen, um den Gedanken auszudrücken, daß das Gebäude a summo usque ad imum, a capite ad calcem erschüttert und zerstört werden soll. Das Erbeben der Schwellen auch Jes. 6 als Bezeichnung des Erbebens bis in die tiefsten Fundamente. Die Ausleger meist: schlage den Knauf, daß erbeben. Allein man muß vielmehr das וְיִרְעֲשׁוּ als dem הַךְ coordinirt nehmen: und es mögen erbeben s. v. a. und mache erbeben. — Das Suff. in בְּצֻעָם bezieht sich auf die

*) In Micha 1, 5 ist Jakob das ganze Volk. Ebenso in Hos. 10, 11. 12, 3.

Knäufe und die Schwellen, oder auf das durch den Gegensatz des Obersten und Untersten bezeichnete ganze Gebäude. Nach Ewald u. Umbreit soll es auf die zerschlagenen Stücke des Altares gehen. Aber von der Zerstörung des Altars ist nichts gesagt worden. Auch in Ez. 9, 2 wird des Altares nicht als Objectes der Zerstörung gedacht, sondern in Bezug darauf, daß dort die Schuld aufgehäuft liegt. Das Zerschlagen, Zerschmeißen schließt das Herabwerfen nicht an und für sich in sich, sondern nur durch die Verbindung mit dem folgenden בְּרֹאשׁ. Analog ist Jerem. 49, 20: „verwüsten wird er über ihnen ihre Wohnung" für: er wird sie also verwüsten, daß sie unter ihren Trümmern begraben werden, vgl. 50, 45. Das בְּרֹאשׁ genau genommen nicht auf das Haupt. Das Haupt wird vielmehr als der Behälter der herabstürzenden Trümmer dargestellt. Sie fahren zerschmetternd ihnen in das Haupt hinein, vgl. Ps. 7, 17. Das כֻּלָּם hat kein bestimmtes Nomen im Vorhergehenden, worauf es sich bezieht. Dies erklärt sich aus demselben Grunde, woraus das הַךְ ohne nähere Bezeichnung der Person, aus dem dramatischen Charakter der ganzen Darstellung, welcher schon aus dem: ich sah, nothwendig hervorgeht. Der Prophet erblickt in der inneren Anschauung das ganze Volk vor dem Herrn an der Schwelle des Tempels versammelt. Der Herr erscheint vor ihm als Richter an der Stelle des Verbrechens neben dem Altar. Auf seinen Befehl wird die ganze versammelte Menge unter den Trümmern des Tempels begraben. Auch hieraus erhellt, daß an eine Zerstörung des Tempels im eigentlichen Sinne nicht gedacht werden kann. Wie könnte unter seinen Ruinen das ganze Volk begraben werden? Dasselbe erhellt auch schon aus dem רָאִיתִי zu Anfang. Dies zeigt, daß wir hier eine sinnbildliche Darstellung vor uns haben, ganz entsprechend der in C. 7, 1. 4. 7. 8, 1. — Bisher hatte der Herr zu einem Anderen redend, ihm den Auftrag der Zerstörung gegeben, jetzt fährt er fort mit einem:

ich werde tödten. Auch dies führt darauf, daß der Angeredete der Engel des Herrn ist. Ganz dieselbe Erscheinung finden wir in den meisten Stellen, wo vom Engel des Herrn die Rede ist. Die Handlung wird in beständigem Wechsel bald ihm, bald Jehova beigelegt. — Das אַחֲרִית erklären hier mehrere Ausll. durch Nachkommenschaft (Marck, De Wette, Rückert, A.), andere durch Rest, nach dem Vorgange des Chaldäers (שארהון), noch Andere durch infima plebs. Wir müssen hier etwas näher auf die Bedeutungen des Wortes eingehen. Gewöhnlich wird angenommen (vgl. Gesen. und Winer), es bezeichne ursprünglich und eigentlich den letzten und äußersten Theil, dann das Ende. Aber was man als abgeleitete Bedeutung setzt, ist vielmehr die ursprüngliche und eigentliche. Daß sie der Form nach dies sehr wohl seyn könne, geht hervor aus dem von Ewald Bemerkten: „Wie die Femininendung überhaupt Abstracta bildet, so werden auch durch ית häufig Abstracta von andern Nomin. abgeleitet; ein Masc. ־ִי liegt sehr häufig nicht zu Grunde, sondern ית dient nur überhaupt als Ableitungszeichen." Daß sie es wirklich sey, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Wäre das Gegentheil, so würde doch das Masc. ־ִי auch vorkommen; so würde sich das Femin. auch als Adject. finden. 2. Den stehenden Gegensatz gegen das אַחֲרִית bildet das רֵאשִׁית. Daß dies aber ursprünglich und eigentlich ein Abstractum, Anfang, sey, wird allgemein zugestanden. — Die Bedeutung des Endes muß nun auch hier festgehalten werden; eine andere hat das Wort nie, vgl. über Bileam S. 158 ff., es bezeichnet nur Ende in mannigfachen Beziehungen. Hier nun kann an die Nachkommenschaft als Ende nicht gedacht werden. Denn die ganze Handlung concentrirt sich in einen Zeitpunkt. Auch kommt von der Nachkommenschaft das Acharith nie vor. Ebenso wenig an das Ende = die Geringsten. Denn man sieht nicht ein, warum diese grade dem Schwerte geweiht seyn sollen. Vielmehr bezeichnet das Ende den

Rest, alle diejenigen, welche bei dem Umsturze des Tempels etwa entfliehen möchten. Hinter diesen will der Herr mit dem Schwerte her seyn. Die unter dem Tempel Begrabenen sind der Anfang, רֵאשִׁית, diese das Ende. Es wird auf diese Weise, entsprechend der Erschütterung des Tempels von den Knäufen bis zu den Schwellen, der Gedanke ausgedrückt, daß sie a primis ad novissimos, כֻּלָּם מִקְצָה, der göttlichen Strafe unterworfen seyn sollen. Ganz derselbe stillschweigende Gegensatz gegen das רֵאשִׁית findet sich bei dem Acharith auch C. 4, 2, wo De Wette und Rückert ebenfalls das Richtige verfehlt haben, und C. 8, 10. — Zu den letzten Worten, welche als die weitere Erklärung des: ihr Ende oder ihr Letztes werde ich mit dem Schwerte tödten, zu betrachten sind, Cocc.: haec caedes exaggeratur exclusione fugientium et eorum, qui videbantur effugisse. Das zweite Glied scheint dem ersten zu widersprechen. Denn wenn es keine Flüchtlinge, wie kann es denn Entronnene geben? Mehrere Ausll. sind dadurch bewogen worden, dem V. נוס an der ersten Stelle die Bedeutung entfliehen zu geben, an der zweiten fliehen. Allein der Widerspruch ist ganz ähnlich dem, der auch schon im Vorhergehenden vorkommt, wo Alle von den Ruinen zerschmettert werden, und doch noch von einem Reste die Rede ist. Er schwindet, sobald beachtet wird, daß es die Absicht des Propheten ist, alle auch nur möglichen Auswege abzuschneiden, wodurch sich die fleischliche Sicherheit zu retten und vor dem Eindrucke seiner Rede zu verwahren suchte, s. v. a. Alle werden unter den Trümmern begraben werden, und wenn es auch Einigen gelänge, dieser Art des Unterganges zu entgehen, so wird doch Gottes Racheschwert hinter ihnen her seyn und sie dahinwürgen; Niemanden wird die Flucht möglich seyn, und wäre dies auch Einigen, so würde ihnen dies doch nichts helfen. Denn Gott würde ihr Verfolger seyn. — Nicht zu übersehen ist aber ein anderer scheinbarer Widerspruch. Schon hier wird

das Verderben mit großem Nachdruck als ein ganz allgemeines geschildert; als solches wird es in V. 2—4 ausführlich dargestellt. Man sieht recht, wie es dem Propheten am Herzen liegt, jedem Einzelnen den Gedanken an die Möglichkeit der Errettung abzuschneiden. Dagegen wird in V. 8 angekündigt, daß das Haus Jakobs nicht ganz vertilgt werden solle, nach V. 9 sollen alle Frommen bewahrt werden, nach V. 10 sich das Gericht auf die Sünder des Volkes beschränken, eine Beschränkung, welche auch durch die ganze Schilderung V. 11 ff. vorausgesetzt wird. Schon in C. 3, 12 war die Bewahrung eines kleinen Häufleins bei dem allgemeinen Untergange verheißen worden. Falsch ist gewiß die Lösung des scheinbaren Widerspruchs durch die meisten Ausll., welche in V. 1—4 eine Hyperbel annehmen. Jeden Gedanken an eine solche zu beseitigen, zu zeigen, daß die Worte in aller Strenge zu nehmen sind, das ist offenbar grade der Grund der großen Ausführlichkeit, der Darstellung desselben Gedankens unter so verschiedenen Wendungen. Die Beschränkung ergibt sich aber auf andere rechtmäßige Weise. Es liegt in der Natur der Gottlosigkeit der Leichtsinn, der jedem Einzelnen mit der Hoffnung des Entrinnens schmeichelt, wenn auch ein gedrohtes allgemeines Unglück eintreten sollte. Da werden alle Möglichkeiten der Errettung aufgesucht, und von der Phantasie leicht in Wahrscheinlichkeiten und Wirklichkeiten verwandelt, weil dasjenige fehlt, was sie als unwahrscheinlich und unwirklich erweist, das Bewußtseyn eines lebendigen, allmächtigen Gottes. So befreit man sich von der Furcht, und somit von der lästigen Verpflichtung, ihr auf andere rechtmäßige Weise durch wahre Bekehrung zu entgehen. Diesem Leichtsinn nun tritt der Prophet entgegen. Er zeigt, wie jede von ihm erträumte Möglichkeit der Errettung nie zur Wirklichkeit kommen könne, und zwar weil man es nicht mit menschlichen Gegnern zu thun habe, denen man, und seyen sie noch so mächtig und noch so klug, durch

menschliche Mittel entgehen kann, sondern mit dem allmächtigen Gott, der überall gegenwärtig, alle seine Creaturen gegen seine Verächter aufzubieten vermag, so daß sie sich nirgends hinbegeben können, wo er nicht Diener seiner Rache habe, der im Himmel und auf der Erde unumschränkt gebietet. Jeder Gedanke an die Möglichkeit der Errettung durch menschliche Mittel wird also hier abgeschnitten, damit aber für die Gottlosen jeder Gedanke an Errettung überhaupt; denn daß Gott sie nicht erretten werde, sagte ihnen ihr Gewissen. Für die Frommen mußte derselbe Gedanke Quelle des Trostes seyn. Kann Niemand, und versteckte er sich in den Himmel, Gott, dem Rächer, entfliehen, so kann auch Niemand, und befände er sich inmitten der Feinde und wäre das Schwert schon über ihm gezückt, Gott, dem Retter, verloren gehen. — Noch hat man nach der historischen Beziehung der Strafdrohung gefragt. Sie geht grade so weit, wie der ihr zu Grunde liegende Gedanke, das „nur euch kenne ich von den Geschlechtern der Erde; darum werde ich heimsuchen an euch alle eure Verschuldungen." Diejenigen Ausll., welche an die Assyrische, die, welche an die Chaldäische, und die, welche an die Römische Zerstörung ausschließlich denken, haben alle auf gleiche Weise Recht und Unrecht. Alles dies und Anderes gehört wesentlich zusammen; die Differenz in Zeit und Umständen ist nur das Unwesentliche. Daß ein Prophet eine einzelne unter diesen Äußerungen der göttlichen Strafgerechtigkeit ausschließlich vor Augen habe, darf man nur da behaupten, wo er sich selbst bestimmt darüber erklärt, und auch da ist nur der Form nach die Weissagung auf dies einzelne Ereigniß beschränkt, ihrer Idee nach geht sie nicht in der einzelnen Erfüllung unter.

V. 2. Wenn sie einbrechen in die Hölle, so wird von dort meine Hand sie nehmen, wenn sie ersteigen den Himmel, so werde von dort ich sie herabholen. Das Fut. ist hier und im Folgenden nicht als potentialis zu nehmen,

wenn sie sich verbergen sollten, sondern als eigentliches Fut., wenn sie sich verbergen werden. Daß, wie Winer behauptet, das אִם mit dem Fut. nur de re dubia gebraucht werde, ist ebenso unrichtig, als daß es mit dem Prät. die Bedingung als vorhanden setze. Das Richtige findet sich schon bei Gesen. in dem Thes. Durch die Setzung der in der Wirklichkeit unmöglichen Bedingung als möglich, wird die Läugnung der Folge um so nachdrücklicher und eindringlicher. Daß eine solche Setzung hier stattfindet, erhellt aus V. 4, wo der Prophet in das Gebiet der wirklichen Möglichkeit übergeht, so daß man nicht übersetzen kann: wenn sie auch gehen sollten. Eine solche Setzung ist überhaupt sehr häufig. Sie findet sich z. B. Matth. 5, 29, wo Tholuck von der richtigen Auffassung des: εἰ δὲ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε κ. τ. λ. durch die Verkennung dieses Sprachgebrauches abgeführt worden ist. Übersetzen darf man freilich nicht: wenn dich ärgern sollte, aber ob die hier als möglich gesetzte Bedingung in der Wirklichkeit eine mögliche ist, das muß aus andern Gründen entschieden werden, und diese zeigen, daß hier nur des größeren Nachdruckes wegen das Unmögliche als möglich angenommen wird. — Der Himmel und der Scheol bilden einen stehenden Gegensatz, als die höchste Höhe und die tiefste Tiefe. Der Prophet steigt von der bloß gedachten Möglichkeit bis zur wirklichen herunter. Vermag schon die erstere nicht zu schützen, weil Gottes Hand auch dahin reicht, wo man jeder menschlichen weit entflohen ist, wie viel weniger dann die letztere! Das חָתַר mit dem Accus. durchbrechen, Hiob 24, 16, mit בְּ ein Loch machen in etwas; so Ez. 8, 8. 12, 7. 12. (חָתַר בַּקִּיר, ein Loch machen in der Mauer). Diese Parallelstellen zeigen, daß man den Scheol als mit festen Mauern umgeben zu denken hat, wodurch die Unzugänglichkeit desselben für alles Lebendige bezeichnet wird. — Die Grundst. ist Ps. 139, 7. 8: „Wo soll ich hingehen vor

deinem Geiste? Und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesichte? Wenn ich den Himmel ersteige, so bist du dort, und will ich die Hölle zu meinem Lager machen, siehe so bist du da." David redet hier nicht aus seiner eignen Person, sondern aus der seines ganzen Stammes. Der Ps. ist eine indirecte Paränese an seine Nachfolger auf dem Throne und zugleich an das Volk. Wenn ihr böse seyd, so ruft er ihnen hier zu, so dürft ihr nimmer hoffen der strafenden Hand des Allmächtigen zu entfliehen. Nun da sie böse geworden sind, haben die Worte Davids neuen Nachdruck empfangen.

V. 3. Und wenn sie sich verbergen auf des Karmels Haupt, so werde von dort ich sie wegsuchen und nehmen, und wenn sie sich verstecken vor meinen Augen im Grunde des Meeres, so werde von dort ich entbieten die Schlange, und sie beißt sie. Es fragt sich, warum hier grade der Karmel genannt wird. Die Ausll. erinnern an die große Menge der Höhlen dieses Berges, welche ihn zum Versteck so ganz besonders geeignet machten. O. F. von Richter in den Wallfahrten im Morgenlande S. 65 bemerkt in dieser Beziehung: „Der Höhlen sind überaus viele im Karmel, vorzüglich an der Westseite, man sagt mehr als tausend, und vor Alters sollen sie von Mönchen bewohnt gewesen seyn, welchen man jedoch deren Anlegung nicht zuschreiben darf. In einer Gegend, die Höhle der Ordensleute genannt, findet man an 400 neben einander. Weiter unten, im harten Kalksteingebirge, liegt eine, die sich durch ihre Größe auszeichnet, etwa 20 Schritte lang, und über 15 Schritte breit und hoch." Noch genauere Details gibt Schulz in den „Leitungen des Höchsten," Th. 5 S. 186. 383. Nach ihm ist der Weg reiner Felsen und sehr glatt; er geht in die Krümme; die Vorgänger können die Nachfolger nicht sehen; „wenn wir nur zehn Schritte von einander waren, so hörten wir wohl unsere Stimmen, aber keiner

sich die Person wegen der schlänkenden Nebenberge." Überall Höhlen; die Öffnungen derselben oft so klein, daß nur ein Mensch hineinschlüpfen kann; die Gänge zu ihnen so schlangenkrumm, daß der Gesuchte dem Suchenden entwischen und in eine solche kleine Öffnung, deren oft 3—4 bei einander sind, einschlüpfen kann, ehe der Suchende sich dessen versieht. „Folglich, wenn sich Jemand versteckt, so ist es wenigstens für Menschenaugen gewaltig schwer, ja fast unmöglich, den Gesuchten herauszufinden." Allein hiermit ist doch die Sache allein noch nicht abgemacht, auch wenn man noch hinzunimmt, daß der Berg, wie noch jetzt (Richter S. 66), bis an den Gipfel bewachsen war. Das „auf dem Haupte" darf nicht unberücksichtigt bleiben, um so weniger, da es im deutlichen Gegensatze steht gegen den Grund des Meeres, ähnlich dem Gegensatze der Höhe und der Tiefe im vorigen Verse — der Himmel und die Hölle, auf Erden das Haupt des Karmel und der Grund des Meeres. Die Höhe des Karmel muß also allerdings in Betracht kommen; diese ist freilich nicht sehr beträchtlich; Buckingham schätzt sie auf 1500 Fuß (v. Raumer S. 40); allein der Prophet wählte ihn vor anderen höheren Bergen theils wegen der schon angeführten Beschaffenheit, theils und besonders wegen seiner Lage unmittelbar am Meere, über dem sein Gipfel hängt, und das von demselben aus weit überschaut wird, vgl. 1 Kön. 18, 40. 44. Es gilt für das Leibliche, was für das Geistige, opposita juxta se posita magis elucescunt. Die geringere Höhe unmittelbar an die Tiefe gerückt, erscheint dem Nichtmathematiker als höher, wie die weit höhere. Noch ist die Lage des Karmel an der äußersten Westgränze des Reiches Israel zu beachten. Wer dort sich versteckt, muß im ganzen übrigen Lande schon keine sichere Stelle mehr wissen. Ist auch da keine Sicherheit mehr, so bleibt nur das Meer noch übrig. — Das צוה steht häufig in der Bedeutung entbieten, beordern. Das Wort absichtlich gewählt,

um zu zeigen, wie auch die unvernünftigen Creaturen im Dienste des allmächtigen Gottes stehen, so daß es nur eines Wortes von ihm bedarf, um sie zu Werkzeugen seiner Rache zu machen. Daß der Prophet naturhistorische Kenntniß von einer sehr gefährlichen Art von Wasserschlangen gehabt habe, von der Plin. 19, 4, braucht man nicht etwa wegen des מִיָּם anzunehmen. Darauf kam es hier gar nicht an. Die Schlange kommt auch schon C. 5, 19 in einer individualisirenden Darstellung des Gedankens vor, daß Gott die ganze Natur gegen seine Feinde zu waffnen vermag: „wie wenn fliehet ein Mann vor dem Löwen und es trifft ihn der Bär, und er kommt nach Hause und stützt die Hand auf die Wand, und beißt ihn die Schlange," — das Gegentheil des: „denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen." Mit dem Gifte der Staubkriechenden wird schon Deut. 32, 24 neben dem Zahne der wilden Thiere den Abtrünnigen gedroht, und was es mit dieser Drohung auf sich habe, das konnte Israel schon aus seiner früheren Geschichte wissen, vgl. 4 Mos. 21, 6: „und es sandte der Herr gegen das Volk die Schlangen, und sie bissen das Volk, und es starb vieles Volk aus Israel," auf welche Stelle Jerem. 8, 17 angespielt wird („denn siehe, ich sende gegen euch Schlangen, Basilisken, gegen die keine Beschwörung, und sie beißen euch, spricht der Herr") und wahrscheinlich auch hier.

V. 4. Und wenn sie gehen in Gefangenschaft vor ihren Feinden, so werde von dort ich entbieten das Schwert, und es tödtet sie, und ich richte mein Auge auf sie zum Bösen und nicht zum Guten. Das בַּשְּׁבִי in statu captivitatis. Die Wegführung in die Gefangenschaft setzt die Begnadigung voraus; nach dem natürlichen Gange der Dinge also darf, wer weggeführt wird, seines Lebens sicher seyn. Aber vor Gott kann nichts Sicherheit gewähren. Die letzten Worte werden treffend von Calvin erläutert: Subest antithesis in hac sententia, quia dominus pollicitus fuerat, se

fore custodem populi sui. Hypocritae semper arripiunt sine poenitentia et fide dei promissiones; ideo propheta hic dicit, oculum dei fore super eos, non autem ut suo more illos tueatur, sed potius ut accumulet poenas poenis. Et haec notatu digna est sententia, quoniam monemur, etsi dominus ne incredulis quidem parcat, tamen acrius nos observare, ut durius puniat, si ad extremum perspexerit nos esse obstinatos et incurabiles. Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit bleibt das Volk des Herrn unter allen Umständen. Sie werden reicher gesegnet aber auch härter gestraft wie die Welt.

V. 5. Und der Herr, Jehova, der Heerschaaren, der die Erde anrührt, und sie zerfließet, und es wehklagen alle ihre Bewohner, und sie erhebet sich wie der Strom ganz, und senket sich wie der Strom Ägyptens. Der Prophet fährt fort in Abschneidung jeder falschen Hoffnung, mit welcher der Leichtsinn sich schmeichelt. Wie dürft ihr wähnen zu entrinnen, da ihr den allmächtigen Gott zum Gegner habt! Hieron.: quae loquitur, ut ostendat magnitudinem divinae potentiae, ne forsitan velit quidem facere quod minatur, sed vires non impleant voluntatem. Ähnliche Schilderungen der göttlichen Allmacht im Gegensatze gegen den Unglauben und gegen den Kleinglauben sehr häufig, z. B. 4, 13. 5, 8. 27, Jes. 40, 22. 45, 12. Man darf nicht etwa erklären: „der Herr ist es, der da berühret;" die Rede ist vielmehr abgebrochen. Man hat zu Anfang ein: und wer ist euer Feind? oder zu Ende ein: der ist euer Gegner, hinzuzudenken. Diese Abgerissenheit der Sprache ist der Sache ganz angemessen und gehört zudem zu den characteristischen Eigenthümlichkeiten des Amos. Ganz ähnlich ist C. 5, 7. 8, wo Israel und sein Gott einfach neben einander gestellt werden, und jedem überlassen, sich selbst hinzuzudenken, wie solch ein Gott sich gegen solch ein Volk verhalten werde: — „die da wandeln zu Wermuth das Recht und die Gerechtigkeit werfen zur

Erde. — Schaffend Plejaden und Orion und wandelnd in Morgen Todesdunkel, und Tag verfinstert er in Nacht, der da rufet" u. s. w. Der Hervorhebung der Allmacht Gottes dienen schon die gehäuften Benennungen, der Herr, Jehova, der Heerschaaren. Der Gläubige häuft in seinem Gebete diese Benennungen, um sein Vertrauen und seine Hoffnung zu wecken, vgl. z. B. Jes. 37, 16, wo Hiskias sein Gebet also beginnt: „Jehova, der Heerschaaren, Gott Israels, der du auf den Cherubim thronest, du bist der Gott alleine für alle Reiche der Erde," dem Gottlosen werden sie entgegengehalten, um alle seine Hoffnungen niederzuwerfen. Wir haben das: „der Heerschaaren," als besondere Benennung Gottes durch ein Komma von der vorhergehenden abgesondert. Seit Gesen. zu Jes. 1, 9 behauptet hat, das Zebaoth sey in der Verbindung mit Jehova als ein davon abhängiger Genitiv zu betrachten, ist diese Ansicht ziemlich allgemein gangbar geworden. Sie ist aber gewiß falsch. Die Beispiele, wodurch Gesen. die Möglichkeit solcher Verbindung der Nom. propr. mit appell. erweisen will, gehören nicht dahin. In Bethlehem Jehuda wird nur nach falscher Deutung das Jehuda als im Stat. constr. mit Bethlehem stehend betrachtet, vgl. zu Mich. 5, 1, und in Bezug auf das אֲרָם נַהֲרַיִם ist zu bemerken, daß das אֲרָם durch seine Vielgetheiltheit seine Qualität als Nom. propr. verliert. Das Jehova Zebaoth kann ebenso wenig unmittelbar mit einander verbunden werden, wie das Jehova, ein so vollkommnes Nom. propr., wie es nur eins gibt, je den Artikel hat und haben kann. Man beachte doch das אֱלֹהִים צְבָאוֹת in Ps. 80, 15 und anderwärts, wo von einem Stat. constr. gar nicht die Rede seyn kann. Ebenso die Thatsache, daß, wo wie hier Adonai vorhergeht, die Masorethen dem יְהוִה immer die Punkte von אֱלֹהִים, nie von אֱלֹהֵי untergesetzt haben. Man beachte endlich das ungleich häufigere vollständige יְהוָה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת, hier z. B. 3, 13. 4, 13. 5, 14

und man wird sich überzeugen, daß auch, wo das bloße יְהוָה הַצְּבָאוֹת vorkommt, zwar nicht das אֱלֹהֵי gradezu zu ergänzen — wäre dies, wie käme es dann, daß הַצְּבָאוֹת nie alleine vorkommt? — wohl aber der Begriff des Herrn aus den vorhergehenden Bezeichnungen der Herrschermacht Gottes herauszunehmen sey. Vgl. über Zebaoth zu Ps. 24, 10, wo auch diejenigen widerlegt sind, welche wie Maurer zu Jes. 1, 9 behaupten, es sey gradezu Gottesname geworden. — Die Erweisungen der Allmacht Gottes, deren nach der allgemeinen Hinweisung auf dieselbe gedacht wird, sind solche, dergleichen grade jetzt zu erwarten standen, vgl. C. 8, 8. Das Fut. mit Vav. conv. וַתָּמוֹג bezeichnet hier nicht etwa die Vergangenheit, und sie schmolz, sondern nur die Folge aus der vorhergehenden Handlung, eben so fortgehend als diese, der die Erde anrührt und sie schmilzt. Man hat an eine Auflösung der Erde zu denken, ähnlich dem Zustande, in dem sie sich vor den Schöpfungs-Tagen befand, ähnlich auch ihrem Zustande bei der Sündfluth. Ein solcher Zustand der Auflösung tritt ein, wenn die Erde durch die Eroberungslust mächtiger Könige heimgesucht wird. „Der die Erde anrührt und sie zerfließet," die Wahrheit dieser Worte mußte Israel zuerst in schmerzlicher Erfahrung erproben, als Assurs wilde Schaaren sich über den Westen von Asien ergossen. Parallel ist Ps. 46, 7: „es toben Völker, es wanken Reiche, er läßt seine Stimme ertönen (dem entspricht hier das: der die Erde anrührt), so zerfließet die Erde." Das מוג, zerfließen, bezeichnet dort die auflösende Wirkung der göttlichen Gerichte, deren Werkzeuge die Eroberer sind. Dann Ps. 75, 4: es zerfließet die Erde mit all ihren Bewohnern, „die Erde ist durch die Erfolge des Welteroberers gleichsam aufgelöst, zurückgesunken in den chaotischen Zustand der Urzeit." — Das: sie erhebet sich u. s. w. erklärt sich daraus, daß die Erde, in einen großen Strom verwandelt, nicht von dem sie bedeckenden Wasser

unterschieden werden kann; die Erde erhebt sich, sie wird überschwemmt, die Erde senkt sich, das Wasser fällt. Das letzte Glied darf man nicht mit *Rosenmüller*, *Gesenius*, *Maurer* übersetzen: wie vom Strome Ägyptens wird sie überschwemmt. Diese Erklärung ist sprachwidrig und zugleich gegen den Parallelismus, welcher eine gleichmäßige Auffassung des כַּיְאֹר erfordert. Das Verbum שָׁקַע heißt nur sinken, sich senken, von dem sich senkenden Wasser Ez. 32, 14, von der sich senkenden Flamme, 4 Mos. 11, 2, von der versinkenden Stadt, Jerem. 51, 64. Die letzten Worte enthalten also vielmehr das Gegentheil des vorletzten Gliedes. Die Senkung ist aber noch keine Wasserfreiheit und dann ist die Senkung nicht als eine bleibende zu denken. Bezeichnet wird nur der Wechsel. Die Ebbe löst die Fluth ab und umgekehrt. Das ist auf dem trocknen Lande ein gar fataler Zustand. Die Überschwemmung ist hier Bild der feindlichen Überfluthung. Wasser ist häufig Bild der Feinde, vgl. Ps. 18, 17. 144, 7, überfluthende Ströme Bild der Völkermassen, die sich erobernd über den Erdkreis ergießen, Jes. 17, 12. 8, 7. 8, Jerem. 47, 2. 46, 7. 8, wo, wie hier die Erde, Ägypten sich erhebt wie der Nil, mit dem Unterschiede nur, daß die Erhebung dort eine active ist, hier eine passive: „Wer ist, der wie der Nil sich erhebt, dessen Wasser fluthen wie die Ströme? Ägypten erhebt sich wie der Nil, und wie die Ströme fluthen seine Wasser, und es spricht: aufsteigen will ich, bedecken die Erde, vertilgen Stadt und ihre Bewohner,“ Ez. 32, 14: „dann will ich sinken machen ihre Wasser und ihre Ströme wie Öl gehen lassen“ s. v. a. die erobernde Gewalt Ägyptens soll aufhören. — Parallel ist C. 8, 8, wo es nach der Schilderung der herrschenden Sünde heißt: „sollte darob nicht erzittern die Erde und wehklagen jeder Wohner auf ihr, und sie erhebet sich gleich dem Nile ganz, und woget und senket sich gleich dem Nile Ägyptens.“ Das Erdbeben ist Symbol großer Revolutionen,

wodurch das Oberste zu unterst gekehrt wird, vgl. Hagg. 2, 21. 22: „ich erschüttre den Himmel und die Erde und kehre um den Thron der Reiche und vernichte die Stärke der Königthümer der Heiden,“ die Überfluthung Bild der feindlichen Überschwemmung, der kriegerischen Heimsuchung, bei der die Ebbe die Fluth ablöst und umgekehrt. כִּשְׁקָה hat der Pr. in der bei ihm öfter vorkommenden nachlässigeren Weise geschrieben für כִּשְׁקְעָה, entsprechend dem שקעה hier — wie in dems. V. כאר f. כיאר. Die Masorethen, die überall die Eigenthümlichkeit der einzelnen Schriftsteller nicht beachten, haben dafür die gewöhnliche Form gesetzt.

V. 6. Der da bauet im Himmel seine Obersäle, und seine Wölbung, über die Erde gründet er sie, der rufet die Wasser des Meeres und sie ausgießt über die Erde, Jehova sein Name. Daß das מעלות hier gleichbedeutend ist mit עליות, Obergemächer (vgl. 1 Chron. 17, 17, wo das מעלה in der Bed. hoher Ort vorkommt), daran läßt die Parallelst. Ps. 104, 3: „der da zimmert mit dem Wasser seine Obergemächer,“ kaum zweifeln. Die Grundst. ist 1 Mos. 1, 7: „Gott machte das Gewölbe und schied zwischen den Wassern, welche unter dem Gewölbe und den Wassern, welche über dem Gewölbe.“ „Die Wasser — die oberen — wurde zu der Psalmenst. bemerkt — sind das Material, woraus gezimmert wird. Aus haltlosem Wasser ein festes Schloß zu bauen, den Wolkenhimmel, fest wie ein gegossener Spiegel, Hiob 37, 18, ist ein erhabnes Werk der göttlichen Allmacht. Den Namen der Obersäle Gottes führt die Wolkenburg als der obere Theil des Weltgebäudes, der untere ist die Erde, die „untere, niedere,“ V. 5.“ Da die übrigen Erweisungen der göttlichen Allmacht in V. 5. 6 solche sind, die eben jetzt in's Leben treten sollten, so werden auch die Obersäle und das Gewölbe hier insofern in Betracht kommen, als sich die Regenfluthen von dort ergießen, vgl. Ps. 104, 13, wonach aus den Obersälen Gottes der Regen

kommt, und 1 Mos. 7, 11: „an diesem Tage brachen hervor alle Quellen der grossen Fluth (das letzte Gl. u. V.), und die Fenster des Himmels wurden geöffnet.“ Aus den Obergemächern Gottes, aus denen einst bei der Sündfluth der natürliche Regen, wird jetzt der Regen der Trübsale herabkommen. — Das הַקּוֹרֵא — שְׁמוֹ wörtlich schon C. 5, 8. Das הַקּוֹרֵא steht zu dem וַיִּשְׁפְּכֵם ganz in demselben Verhältniß, wie in V. 5 das הַנּוֹגֵעַ zu dem וַתָּמוֹג, s. v. a. auf dessen bloßes Wort die Wasser des Meeres die Fläche der Erde bedecken, vgl. 1 Mos. 6, 17: „und siehe ich bringe die Wasserfluth über die Erde.“ Das Meer ist das gewöhnliche Emblem der Heidenwelt, vgl. zu Ps. 93. 104, 6—9. In C. 7, 4 bezeichnet die „große Fluth“ im Gegensatz gegen „das Loos,“ Deut. 32, 9 die Heidenwelt im Gegensatze gegen das Volk Gottes. Das Feuer des Krieges, welches der Herr anzündet, verzehrt beide in gleicher Weise. Hier ergeht über die Erde, im Gegenbilde der Sündfluth, erobernde Überschwemmung aus Mitten der durch den Herrn aufgeregten Heidenwelt, und das Opfer derselben wird vor Allem das ungetreue Israel, das im Falle der Bundestreue hätte sprechen können, wie Ps. 46, 2—4 geschrieben steht: „Gott ist uns Zuflucht und Stärke, Hülfe in Nöthen wird er erfunden gar sehr. Darum fürchten wir uns nicht, wenn die Erde gewandelt wird, und Berge wanken im Herzen der Meere, toben, schäumen seine Wasser, Berge erbeben durch seinen Hochmuth.“

V. 7. Seid nicht wie der Kuschäer Söhne ihr mir, Kinder Israel, spricht der Herr? Habe nicht Israel ich heraufgeführt aus dem Lande Ägypten, und die Philister aus Kaphthor und Aram aus Kir? Der Prophet entreißt hier dem Volke eine andere Stütze falscher Sicherheit. Es pochte auf seine Erwählung, durch die sich Gott selbst die Hände gebunden habe; es betrachtete das Unterpfand derselben, die Ausführung aus Ägypten, als einen Freibrief gegen

jedes Unglück, als eine Verpflichtung zu fernerer Hülfe in jeder Noth, die Gott, auch wenn er wolle, nicht zurücknehmen könne. Diesem Irrthum lag eine große Wahrheit zu Grunde, welche die Ausll. meist übersehen, und daher dem Propheten einen ganz falschen Sinn aufgezwungen haben*). Die Erwählung des Volkes und seine Ausführung aus Ägypten war wirklich das, wofür sie gehalten wurde. Gott hatte sich wirklich dadurch die Hände gebunden; er mußte das Volk erretten, durfte es nicht verstoßen. Die Erwählung war Werk seiner freien Gnade; die Bewährung derselben durch die That Werk seiner Gerechtigkeit. Das Volk hatte das Recht, ihn an seine Schuldigkeit zu erinnern, wenn er ihr nicht nachzukommen schien. Seine Erwählung war ihm ein fester Ankergrund der Hoffnung, eine reiche Quelle des Trostes, die Grundlage aller seiner Gebete. Aber darin lag der Irrthum, daß die Erwählung von denen an sich gerissen wurde, denen sie nicht gehörte, ein Irrthum, der sich stets wiederholt, der namentlich bei Anhängern der Lehre von der Prädestination sich oft in furchtbarer Gestalt zeigt. Man denke nur z. B. an Cromwell, der in der Todesstunde sich über alle Anklagen des Gewissens durch diesen falschen Trost hinwegsetzte. Περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ — sagt der Apostel, Röm. 2, 25 — ἐὰν νόμον πράσσῃς, ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονε. Mit der Beschneidung steht die Ausführung aus Ägypten auf gleicher Stufe. Auch sie nützt; sie gewährte denen, welche sich als Kinder Israels zeigten, die feste Gewißheit, daß Gott sich als ihren Gott erweisen würde; für diejenigen aber, die aus der Art geschlagen waren, trat sie ganz in den Kreis gewöhnlicher Begebenheiten. Für sie wurde sie etwas rein Vergangenes, das keine Gewähr der Erneuerung in

*) Hitzig: „Er sagt bei anderer Gemüthsstimmung als 3, 2: ihr genießt bei mir kein Vorrecht, ihr seyd mir wie alle Anderen." Eine seltsame Stimmung für einen Propheten! Eine Auslegung, die solche unmögliche Gedanken zum Resultate hat, spricht sich selbst das Urtheil.

sich trägt. Diesen Irrthum nun deckt der Prophet hier auf, wie er es auch schon C. 5, 14 gethan: „suchet Gutes und nicht Böses, und also sey der Herr der Heerschaaren mit euch.“ Er macht darauf aufmerksam, wie bei dem auf Gegenseitigkeit beruhenden Bundesverhältniß der bundesbrüchige Theil nichts zu fordern, nichts zu hoffen hat. — Seid nicht u. s. w. Das Tertium compar. ist offenbar die Gottentfremdung. Die Söhne Israels — das Nom. dign. absichtlich gewählt, um den Widerspruch zwischen Erscheinung und Idee um so greller hervortreten zu lassen — sind so aus der Art geschlagen, daß sie Gott nicht mehr näher stehen, wie die Söhne der Kuschäer. Etwas zu beschränkt diejenigen Ausll., welche die Sünde allein als Tert. comp. setzen (Cocc.: tam aversi ab ipso et tam infideles, quam quivis Cuschaeus esse possit). Ihr seyd mir, ist vielmehr s. v. a. ihr geht mich nicht mehr an, ihr steht zu mir in keinem andern Verhältniß. Warum werden als Beispiel eines gottentfremdeten Volkes aber grade die Kuschäer genannt? Mehr als die Abstammung von Ham kommt dabei wohl noch die Farbe in Betracht; die leibliche Schwärze als Bild der geistigen. So erscheint sie Jerem. 13, 23: „wird wohl der Kuschäer wandeln seine Haut und der Pardel seine Flecken? werdet ihr wohl können gutthun, ihr ausgelernt in Bosheit?“ Die Grundst. aber ist die Überschrift von Ps. 7, wo Saul unter dem symbolischen Namen Kusch erscheint wegen seiner schwarzen Bosheit. — Die richtige Erklärung dieser ersten Worte liefert zugleich den Schlüssel zur richtigen Erklärung der folgenden: Nur für das Bundesvolk ist die Ausführung aus Ägypten Gnadenunterpfand. Ihr seyd aber nicht mehr das Bundesvolk, folglich steht für euch die Ausführung aus Ägypten auf gleicher Linie mit der Ausführung der Philister aus ihren früheren Wohnsitzen in Kaphthor in ihre jetzigen, ebenso mit der Ausführung der Syrer aus Kir, worin Niemand ein Unterpfand der göttlichen Gnade, ein Präservativ

gegen jede Gefahr, namentlich eine Zusicherung der Unmöglichkeit neuer Wegführung erblickt. Die geographischen Untersuchungen über Kaphthor und Kir würden uns hier zu weit abführen; die jetzt gangbare Ansicht, wonach unter dem ersteren Creta zu verstehen seyn soll, im Widerspruche gegen die alten Übers., welche Cappadocien haben, und gegen Gen. 10, 14, so lange man nämlich dort unter den Kasluchim die Kolcher versteht, erfordert eine ausführliche Untersuchung, die füglicher an einem andern Orte angestellt wird.

V. 8. Siehe die Augen des Herrn, Jehovas, sind wider das sündige Reich, und ich vertilge es von der Erde weg, nur daß ich nicht ganz vertilgen werde das Haus Jakobs, spricht der Herr. Das sündige Reich, heiße es nun Israel, Juda, oder heiße es Ägypten, Edom. Nicht etwa hat euch, wie ihr in eurer Verblendung wähnt, der heilige Gott einen Freibrief zum Sündigen gegeben. Nur darin findet ein Unterschied statt zwischen Israel und den übrigen Völkern, daß hier nicht, wie bei ihnen, völliger Ruin eintritt. Denn anders, wie bei ihnen, bleibt unter dem Volke Gottes immer ein heiliger Same, eine ἐκλογὴ übrig, die der Herr nach derselben Nothwendigkeit seines Wesens beschützen und zur Pflanzschule seines Reiches machen muß, nach der er die Sünder seines Volkes vertilgt. Das sündige Reich bildet den Gegensatz gegen das gerechte Reich, der Art. steht generisch. Ähnlich ist Jes. 10, 6: gegen ruchloses Volk sende ich ihn, und gegen das Volk meines Zornes (wo nur immer ein solches sich findet) entbiete ich ihn, Ps. 33, 12: „glücklich das Volk, deß Gott der Herr, das Volk, das er zum Erbe erwählet," Mich.: beatam igitur gentem quaecunque sit. Gegen das sündige Reich, und also auch gegen das Haus Jakobs; es muß wie die übrigen vertilgt, kann aber nicht wie sie vertilgt (der zugesetzte Infin. השמיד) werden. Falsch ist die Auslegung, welche unter dem sündigen Reiche

Ephraim versteht und nach dem Vorgange des Grotius (regnum delebo, non populum) annimmt, daß durch das Haus im Gegensatze gegen das Reich das Volk bezeichnet werde. Dieser Gegensatz von Reich und Volk hätte bestimmter bezeichnet werden müssen. Das Haus Jakobs, wenn man es auf die Zehnstämme bezieht, ist mit dem Reiche identisch. Sie waren ein Haus nur insofern sie ein Reich waren. Jene Beziehung auf die Zehnstämme aber ist gegen den Ausdruck (von dem Ganzen des Volkes steht das Haus Jakobs auch in Ob. V. 17) und gegen den Zusammenhang. Auf das Ganze bezogen aber kann ein Gegensatz von Volk und Reich um so weniger stattfinden, da nach V. 11 auch das Reich hergestellt werden soll. Der erste Theil des Verses steht in zum Theil wörtlicher Beziehung auf Deut. 6, 15: „Denn ein eifriger Gott ist Jehova, dein Gott, in deiner Mitte, damit nicht entbrenne der Zorn Jehovas, deines Gottes, wider dich, und er vertilgt dich von der Erde," וְהִשְׁמִידְךָ מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. Nichts Neues sagt der Prophet, er nimmt nur die Drohung des verehrten Gesetzgebers wieder auf. Die Constr. des פְּנֵי יְהוָה mit בְּ erklärt sich daraus, daß unter dem Angesichte des Herrn in diesem Zusammenhange nur das zürnende Angesicht = der Zorn Jehovas in der angeführten Stelle, verstanden werden kann, die Verba und Nom. des Zürnens aber werden mit dem Objecte, in dem der Zorn ruht, durch ב verbunden, vgl. Ps. 34, 17.

V. 9. Denn siehe, ich gebiete und schwenke unter allen Völkern das Haus Israels, wie man im Siebe schwenket, und nicht wird fallen Festes zur Erde. Das Bild ist im Ganzen deutlich. Einzelnes aber bedarf der Erläuterung und näheren Bestimmung. Die gewöhnlich angenommene Bedeutung Sieb muß dem כְּבָרָה belassen werden; doch ist hier an ein Sieb zu denken, welches ähnliche Dienste leistete wie die Wurfschaufel, in dem das Getreide heftig geschwenkt und

also gereinigt, nicht etwa durch bloßes Sichten von dem bei der eigentlichen Reinigung noch übrig gebliebenen Staube befreit wird, wie Paulsen, vom Ackerbau der Morgenländer S. 144, und mit ihm die meisten Ausll. annehmen. Ein solches Sieb, eine Art von Wanne, wird Jes. 30, 24 neben der Wurfschaufel erwähnt; es kommt auch Luc. 22, 31 vor, wo das σινιάζειν vanno agitare ist. Schon die LXX. haben hier nicht an ein gewöhnliches Sieb, sondern an ein zu gleichem Zwecke wie die Wurfschaufel dienendes Instrument gedacht: διότι ἰδοὺ ἐγὼ ἐντέλλομαι καὶ λικμιῶ (A. λικμήσω) ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσι τὸν οἶκον τοῦ Ἰσραὴλ, ὃν τρόπον λικμᾶται ἐν τῷ λικμῷ. Hesych. λικμῷ, πτύῳ. Und darauf führt schon das ein gewaltsames Verfahren andeutende הֲנִיעוֹתִי, und das Vorkommen desselben Bildes an so zahlreichen Stellen der Schrift, vgl. z. B. Jerem. 51, 2: „ich will Worfler senden gegen Babel, die sie worfeln sollen und ihr Land ausfegen," 15, 7. Matth. 3, 12, während der Gebrauch des gewöhnlichen Siebes zu solchem Zwecke nie vorkommt, und davon nie ein Bild entnommen wird. Das בְּכָל־הַגּוֹיִם nicht etwa durch Völker, sondern wie das entsprechende בַּכְּבָרָה zeigt, in oder unter allen Völkern. Die vielen Völker sind das geistige Sieb, das Mittel der Reinigung. Der Herr, dessen Werkzeuge sie sind, bedient sich ihrer zur Austilgung der Gottlosen. Durch seine verborgnen Gerichte, zu deren Ausführung er sich der Heiden bedient, werden sie hinweggerafft, vgl. V. 10. Auch die Gottesfürchtigen werden heftig geschüttelt, aber im Verborgenen waltet die Hand des Herrn über sie, daß sie nicht untergehen und daß die Anfechtung ihnen zur innerlichen Förderung gereicht, vgl. Luc. 22, 31. 32, wo der Herr bestimmt auf uns. St. anspielt. Die Körner werden geschüttelt, Staub und Unreinigkeit fällt zu Boden, die Spreu fliegt in die Luft. — Das צְרוֹר soll nach vielen Ausll. Körn, nach anderen Steinchen bedeuten. Beide Bedeutungen aber sind bloß um des Contextes willen an-

genommen. צרור von צרר colligavit, constrinxit, heißt eigentlich das fest Gebundene, dann Bündel, Beutel, hier wie in 2 Sam. 17, 13 das Compacte, Feste, Solide, im Gegensatze gegen das Lose, Aufgelöste, Dünne. Gemeint ist das feste solide Korn im Gegensatze gegen die lose Spreu, und den durch das Sieb zur Erde fallenden Staub.

V. 10. **Durch das Schwert werden sterben alle Sünder meines Volkes, die da sprechen: nicht herankommen und nicht vorschreiten wird zu uns das Böse.** Damit die vorhergehende Milderung der Strafdrohung nicht von denen an sich gerissen werde, denen sie nicht angehörte, stellt der Prophet noch einmal, ehe er zur weiteren Ausführung der Verheißung übergeht, die Drohung in ihrer ganzen Schroffheit hin. Die Sünder, die da sprechen u. s. w., sind solche, welche die Verheißungen des Bundes an sich reißen ohne seine Bedingungen wahrhaft zu erfüllen, die auf ihre äußere Zugehörigkeit zum Volke Gottes pochen, vgl. C. 3, 2, und auf ihren Eifer im äußern Cultus, C. 5, 21—23, und deshalb meinen, daß das Gericht des Herrn sie nicht treffen könne, welches sie doch durch ihre Sünden mit Gewalt herbeiziehen, C. 5, 18. 6, 3.

V. 11. **An diesem Tage werde ich aufrichten die Hütte Davids, die verfallene, und ihre Risse vermauern und ihr Zerstörtes aufrichten, und sie bauen, wie die Tage der Ewigkeit.** Das: an diesem Tage, ganz allgemein, dann, wenn die göttlichen Strafgerichte eingebrochen sind und ihr Werk an Israel vollendet haben. Das μετὰ ταῦτα, wodurch Jacobus Act. 15, 15 es wiedergibt, drückt den Sinn ganz aus. Die Behauptung Baur's: der Prophet müsse sich die Herstellung der Hütte David's nahe gedacht haben, da er in den einbrechenden Assyrern das Strafwerkzeug erkannte, fällt mit der Voraussetzung, auf der sie ruht. Speciell mit dem Einbruche der Assyrer hat es der Prophet gar nicht zu thun. Das Part.

נֹפֶלֶת drückt nach der gewöhnlichen Bedeutung des Part. einen fortdauernden Zustand aus. Schon die Hütte für sich führt auf einen herabgesunkenen Zustand des Hauses David. Den stolzen Davidischen Palast sieht der Prophet in eine niedere Hütte verwandelt, überall zusammengestürzt und durchlöchert. Denselben Gedanken drückt Jes. C. 11, 1 unter einem andern Bilde aus. Dort wird das Davidische Haus der abgehauene Stamm Isais genannt, der einen neuen Schößling treibt. Hofmann u. A. meinen, der Prophet bezeichne das Haus Davids als zerfallene Hütte wegen seiner schon in der Gegenwart vorhandnen Niedrigkeit: „Jetzt ist das hohe Davidische Haus eine סכה נפלת neben der Macht Jerobeams, aber diese fällt und jenes erhebt sich wieder aus seinem Verfalle.“ Aber die Bezeichnung paßt sicher nicht auf das Haus Davids unter einem Könige wie Usias, überhaupt nicht auf die ganze Zeit des bestehenden Davidischen Königthums. Daß Amos den zukünftigen tiefen Fall Judas voraussieht, steht schon allein durch C. 2, 5 fest. Die Ankündigung der Herstellung, die erst nach diesem tiefen Fall folgen wird, kann denselben unmöglich ignoriren. Dazu kommen noch die Parallelst. Durch die ganze Prophetie zieht sich die Voraussicht, daß der Messias zur Zeit der tiefsten Erniedrigung des Davidischen Geschlechtes, nach völligem Verluste der Königlichen Würde, erscheinen wird, vgl. zu Micha 4, 8. 5, 1. Jes. 11, 1. 53, 2. Ez. 17, 22—24. — Es könnte nun scheinen, als ob der Prophet hier den Ruin des Hauses David bloß voraussetze, ohne ihn im Vorhergehenden ausdrücklich erwähnt zu haben. Aber dem ist doch nicht so. Den Ruin des Hauses David betrifft die ganze vorhergehende Strafdrohung. Denn leidet das Reich, so leidet auch die Herrscherfamilie. Den engen Zusammenhang beider deutet der Prophet im Folgenden selbst an. Gewiß nicht ohne Ursache ist der Wechsel der Suff.; das Suff. in פִּרְצֵיהֶן bezieht sich auf die beiden Reiche, das in הֲרִסֹתָיו

auf David, das in בְנִיתִיהָ auf die Hütte, das Subj. zu יִירְשׁוּ ist das Volk. Dadurch wird angedeutet, daß David, seine Hütte, die Reiche, das Volk, dem Wesen nach eins sind, eins mit dem andern steht und fällt. Diejenigen, welche im Vor. die Mitbeziehung auf Juda verkennen, wissen sich mit dem Suff. in פרציהן (vgl. das: „diese Reiche" von Israel und Juda in C. 6, 2) nicht zu helfen und rathen unsicher hin und her. Das כִּימֵי ist Nom., nicht Acc. Die Vergleichung ist bloß angedeutet, vgl. zu Hos. 2, 17. Daß die glücklichen Tage Davidisch-Salomonischer Herrlichkeit hier als „Tage der Ewigkeit," der allerfernsten Vergangenheit bezeichnet werden, vgl. Mich. 7, 14, führt darauf, daß der Prophet zwischen der Gegenwart und dem geweissagten Ereigniß einen weiten Zwischenraum erblickt. — Die Grundlage bildet die Verheißung an David 2 Sam. C. 7, vgl. bes. V. 16: „und fest ist dein Haus und dein Reich bis in Ewigkeit vor dir, dein Thron wird seyn fest bis in Ewigkeit." Diese Beziehung bemerkte schon Calvin: quum dicit propheta, sicut diebus antiquis, confirmat doctrinam illam, quod scil. non fluet aequabili cursu regni dignitas, sed tamen talem fore instaurationem, ut facile constet, deum non frustra pollicitum fuisse Davidi regnum aeternum. Davids Herrschaft hatte schon durch die zur Zeit des Propheten vorhandene Trennung der beiden Reiche einen bedeutenden Stoß erlitten. Noch weit tiefer sollte sie und mit ihr das Volk in Zukunft herabsinken. Aber bei dem Allen bleibt Gottes Verheißung in ihrer Wahrheit. Gottes Gerichte verschließen seiner Gnade nicht den Weg, sondern sie bahnen ihr denselben. Daß das verheißene Heil nur durch den Stamm Davids dem Volke zu Theil werden kann, sagt der Prophet deutlich. Wie könnte er sonst die Hütte Davids mit den beiden Reichen und mit dem Volke identificiren? Die Person des Wiederherstellers bezeichnet er nicht näher. Die Hauptsache ist ihm, wie Hoseas, vgl. zu 2, 2 und 3, 5, das

Haus Israel darauf aufmerksam zu machen, daß das Heil ihm nur aus der Wiedervereinigung mit Juda, aus der Wiederanschließung an den Stamm Davids hervorgehen könne, vgl. Ez. 37, 22: „Und ich mache sie zu Einem Volke im Lande auf den Bergen Israels, und Ein König wird ihnen allen König seyn, und nicht werden sie mehr seyn zwei Völker, und nicht mehr getheilt in zwei Reiche". Stand erst dies fest, so konnte über die Person kein Zweifel mehr seyn. Daß die David ertheilte Verheißung in dem Messias ihre Enderfüllung finden werde, war damals allgemein bekannt. Die Messianische Beziehung unserer Stelle wurde von den älteren Juden einstimmig anerkannt. Hieronymus bemerkt: Et in hoc propheta et in caeteris, quaecunque de aedificatione Hierusalem et templi et rerum omnium beatitudine praedicantur, Judaei in ultimo tempore vana sibi exspectatione promittunt, et carnaliter implenda commemorant. Aus unserer Stelle erhielt der Messias den Namen בר נפלים, filius cadentium, der aus der erniedrigten Davidischen Familie Entsprossene, vgl. Sanhedrin Fol. 96, 2: R. Nachman dixit ad R. Isaacum: an audisti, quando בר נפלים venturus sit? Hic respondit: quisnam est ille? R. Nachman ait: Messias. R. Isaacus: an vero Messias ita vocatur? Ille: utique, Am. 9, 11: eo die erigam tabernaculum Davidis lapsum. In Breschit Rabbah sect. 88 heißt es: quis exspectasset, ut deus tabernaculum Davidis lapsum erigeret? Et tamen legitur Am. 9, 11: illo die etc. Et quis sperasset fore, ut totus mundus fiat fasciculus unus? q. d. Zeph. 3, 9: Tunc convertam ad populos labium purum, ut invocent omnes nomen domini ipsique serviant labio uno. Non est autem dictum hoc, nisi rex Messias. Schöttgen p. 70. Andere Stellen, besonders aus dem Sohar ebendaselbst p. 111. 566.

V. 12. Auf daß sie einnehmen den Rest Edoms

und aller der Heiden, über welche mein Name genannt wird, spricht der Herr, der dieses thut. Calvin: constat nobis hoc praecipuum caput, nempe promitti hic regni propagationem sub Christo: acsi diceret Judaeos angustis finibus fuisse inclusos etiam quum maxime floreret regnum Davidis, quia sub Christo dilatabit deus eorum fines, ut longe lateque dominentur. Auf die Zeiten Davids, von denen in den letzten Worten des vorigen Verses die Rede gewesen, wird hier offenbar angespielt. Dies zeigt schon die Nennung der Edomiter. Diese waren durch David unterworfen worden. Nachher hatten sie sich, den beginnenden Verfall der Hütte Davids benutzend, wieder frei gemacht. Der wiederaufgerichteten Hütte Davids werden nicht nur sie, sondern auch die übrigen Heidenvölker unterworfen werden. Mit Beziehung auf jene frühere Begebenheit, welche der auf demselben Grunde, der Obhut Gottes über seine Gemeinde, seiner Sorge für sein Reich, beruhenden späteren zum Vorbilde und Vorspiele diente, und eine Realweissagung auf dieselbe bildete, wird hier für die letztere das V. יִירְשׁוּ gewählt. Dies bezeichnet nur das Daß, worin beide Begebenheiten übereinstimmen; über das Wie, worin sie verschieden sind, gibt es keinen Aufschluß; dies bleibt dem Folgenden überlassen. Indem der Prophet nur vom Reste Edoms redet, sieht er zurück auf die Drohung in C. 1. Nur welche bei dem dort angekündigten Gerichte verschont geblieben sind, sollen unter die segensreiche Botmäßigkeit des Reiches David kommen. Wie Israel, so müssen auch die Heiden durch zermalmende Gerichte auf das Kommen des Reiches Christi vorbereitet werden. Das Gericht über Israel ist nur ein einzelner Theil eines großen Völkergerichtes. In diesen Zusammenhang wird es gleich durch den Eingang gestellt. Auf große Drangsale und Erschütterungen auch über die Heidenwelt wird auch in C. 5, 8. 7, 4 hingewiesen. — Von welcher Art die Botmäßigkeit des

Restes der Heiden seyn wird, nicht eine Erniedrigung, sondern eine Erhöhung, zeigen die Worte: über welche mein Name genannt wird. Diese Redensart erlaubt gar nicht, an ein solches Verhältniß Edoms und der übrigen Völker zu dem Reiche Gottes zu denken, wie es zur Zeit Davids in Bezug auf die überwundenen Völker stattfand. Sie steht nie von einer so niederen und unwahren Form der Zugehörigkeit zum Herrn. Sie bezeichnet immer das Verhältniß naher, innerlicher Angehörigkeit: als Gottgeweihte, zu seinem heiligen Volke Gehörige, nicht anders wie jetzt Israel, sollen die Heiden in Zukunft betrachtet und behandelt werden. Man vgl. den Gebrauch von dem Volke Israel, Deut. 28, 9. 10: „erheben wird dich der Herr ihm zum heiligen Volke, wie er geschworen dir: — — und es sehen alle Völker der Erde, daß der Name des Herrn genannt wird über dir und fürchten sich vor dir". Hier entspricht das Genanntwerden des Namens Gottes über Israel dem: ein heiliges Volk des Herrn seyn. Jerem. 14, 9: „und du bist in unserer Mitte, o Herr, und dein Name wird über uns genannt". Jes. 63, 19: „Wir sind, über die du seit ewig nicht geherrscht, und über die dein Name nicht genannt worden". Ferner von dem Tempel Jerem. 7, 10. 11. „Und ihr kommt und steht vor mir in diesem Hause, über welchem mein Name genannt wird. Ist etwa eine Räuberhöhle dies Haus, über welchem mein Name genannt wird, in euren Augen". Nicht etwa das ist der Grund der Größe des Frevels, daß der Tempel, etwa wie der zu Bethel, durch Willkühr des Volkes den Namen des Hauses Gottes führte, sondern daß er wahrhaft das Haus Gottes war, daß Gott dort aus gnadenreicher Herablassung, im Vorspiele seines Wohnens in Christo, reell gegenwärtig. Man vgl. Deut. 12, 5: „der Ort, welchen der Herr erwählen wird aus allen Stämmen, zu setzen seinen Namen dort". Endlich von einzelnen Personen, die Gott in besonderem Sinne zu den Seinen, zu seinen Repräsen-

tanten, zu Trägern seines Wortes, zu Vermittlern seiner Offenbarungen gemacht hat. Jerem. 15, 16: „ich fand deine Worte und aß sie, und es wurden mir deine Worte zur Freude und zur Wonne des Herzens; denn genannt wurde dein Name über mir, Jehova, Gott der Heerschaaren", s. v. a. denn ich war dein, des allmächtigen Gottes, Bote und Stellvertreter. Hitzig, Hofmann, Baur u. A. erklären: über welche mein Name genannt ward, „über alle Völker, welche einst, in Davids Zeit, unter die Botmäßigkeit des Volkes Gottes gehörten". Für diese Erkl. hat man nur das Präter. geltend gemacht. Es ist aber gewiß sehr voreilig, wenn man auf Grund desselben behauptet: „diese Auffassung ist die grammatisch einzig zulässige". Es paßt hier genau, was Ewald §. 135 a sagt: „Das Perfectum kann ebenso gut gleich in Bezug auf genanntes oder gedachtes Künftiges gesetzt eine dann eingetretene Vergangenheit andeuten", alle Heiden, über die dann mein Name genannt seyn wird. Ebenso steht das Präter. in der von Hofmann zu anderm Zwecke angeführten St. 2 Sam. 12, 28: damit ich die Stadt nicht einnehme, אלכד, und mein Name über ihr genannt wird, נקרא. Dagegen aber spricht, daß das Genanntwerden des Namens des Herrn über Jemanden nach allen Parallelst. tieferen Gehaltes ist, als daß ein so loses und äußerliches Verhältniß zum Herrn dadurch bezeichnet werden könnte. Es wird nur von solchen gebraucht, die in den Stand des Volkes und der Söhne Jehovas, Hos. 2, 1, aufgenommen worden. Bloße Herstellung der Davidischen Herrschaft über die Heiden ferner ist ein ärmlicher Gedanke, der weit hinter dem zurückbleibt, was Jakob vorherverkündet hatte in Gen. 49, 10, und was David und Salomo von der Zukunft erwarten, vgl. z. B. Ps. 72, 11: „und es beten ihn an alle Könige, alle Heiden dienen ihm". — Das: also spricht der Herr, der dieses thut, soll den Glauben an die unglaublich erscheinende Verheißung stärken, indem es darauf aufmerksam macht,

wie der Verheißende und der Ausführende derselbe sey, vgl. Jerem. 33, 2: „Also spricht der Herr, der es macht, der Herr, der es bildet zur Ausführung, der Herr, sein Name". Auch diese Schlußformel paßt gar schlecht für eine so niedere Verkündung wie die der Herstellung der alten Gränzen, von der Israel unter der Regierung des Usias und Jerobeam gar nicht so weit entfernt war. — Aller Wahrscheinlichkeit nach wurde durch die falsche Auffassung unseres Verses ein wichtiges historisches Ereigniß allein hervorgerufen. Hyrcan zwang die von ihm besiegten Idumäer, sich beschneiden und auf diese Weise der Theokratie einverleiben zu lassen, so daß sie ihre nationale Existenz und ihren Namen ganz daran gaben, Jos. Arch. 13, 9, 1. Prideaux Gesch. d. Juden. Franz. Th. 5. p. 16. Dies Verfahren weicht so sehr von dem sonst gewöhnlichen ab — David dachte nicht daran, ein ähnliches gegen die Idumäer und andere von ihm besiegte Völker zu beobachten, — daß es nothwendig eines speciellen Erklärungsgrundes bedarf, und diesen liefert unsere Stelle. Hyrcan wollte die in ihr enthaltene Weissagung wahr machen. Allein damit lief es schlecht ab. Er bedachte nicht, 1. daß die Aufnahme Edoms in das Reich Gottes hier in Verbindung gesetzt wird mit der Wiederherstellung der Hütte Davids, also nur von einem Könige aus dem Davidischen Stamme ausgehen konnte. 2. Daß hier nicht von einer auf menschlicher Willkühr beruhenden Aufnahme in das Reich Gottes, sondern von einer inneren, den vollen Genuß der göttlichen Segnungen mit sich führenden die Rede ist, die nur von Gott ausgehen kann. Wie leicht übrigens ein Hyrcan in solchen Irrthum verfallen konnte, das zeigt das Beispiel eines Grotius, der, ungeachtet er die wahre Erfüllung vor Augen hatte, doch bei dieser Scheinerfüllung stehen blieb. Durch einen ähnlichen Mißverstand alttest. Weissagungen würden auch andere wichtige Begebenheiten herbeigeführt, z. B. nach Josephus ausdrücklichem Zeugniß die

Erbauung des Ägyptischen Tempels, und wie wir später sehen werden, der Tempelbau des Herodes.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, die neutestamentliche Anführung unserer Stelle, Apgsch. 15, 16. 17, ins Auge zu fassen. Olshausen hat bei ihr auf eine Schwierigkeit aufmerksam gemacht, welche von den meisten Ausll. unbeachtet geblieben. Man sehe nicht ein, wie sich die Citation auf die vorliegende Streitfrage beziehe. Daß die Heiden in das Reich Gottes aufgenommen werden sollen, darüber seyen beide Partheien eins gewesen; es habe sich nur um die Art und Weise gehandelt, ob ohne oder mit Beschneidung; und hierüber gebe die Weissagung, die sich nur auf das Daß beschränke, keine ausdrückliche Bestimmung. Diese Schwierigkeit beruht aber nur auf der unrichtigen Ansicht, als führe Jacobus zwei ganz unabhängig neben einander stehende Gründe an, zuerst in V. 14 die Realerklärung Gottes durch seinen, den Heiden ohne Beschneidung gegebenen heiligen Geist, dann V. 16 und 17 das Zeugniß des A. T. Das Richtige ist vielmehr, beides zusammen ist nur ein Grund. Ohne jenes Zeugniß, was Gott, der Herzenskündiger, den Heiden abgelegt, da er ihnen den heiligen Geist gegeben und keinen Unterschied gemacht zwischen ihnen und Israel, würde der prophetische Ausspruch keine Bedeutung haben. Mit ihm zusammen genommen gewinnt er dieselbe. Nun erhält auch schon sein Stillschweigen in Bezug auf jene von den pharisäisch Gesinnten verlangte Bedingung Bedeutung. Simeon hat erzählt, wie Gott zuerst geruhte zu nehmen Volk aus den Heiden auf seinen Namen, und von einem andern Wie weiß auch die alttestamentliche Stelle nichts, wo von dem Daß auf so nachdrückliche Weise geredet wird.

Der Apostel begnügt sich nicht mit der Anführung von V. 12, er schickt V. 11 voraus, weil dieser den Beweis lieferte, daß der in V. 12 enthaltene Ausspruch auf die damalige Zeit

ging. Schon war durch Christum dasjenige eingetreten — wenigstens dem Keime nach, der das ganze Wesen schon in sich beschloß, das sich nachher aus ihm entfaltete, — womit hier die Bekehrung der Heiden unmittelbar verbunden wird. Weil es aber bei V. 11 nur auf den Hauptgedanken ankam, so wird er etwas abgekürzt. Die Übersetzung der LXX. liegt offenbar zu Grunde.

Die Anführung von V. 12 stimmt mit den LXX. so gut wie wörtlich überein. Sie folgt ihnen in ihrer bedeutenden Abweichung vom Hebr. Texte. Statt: damit sie besitzen den Rest Edoms, haben sie nämlich: ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων με (dafür Luc. τὸν κύριον, was sich auch in dem cod. Alex. findet, aber wahrscheinlich aus ihm herübergenommen). Wie diese Übersetzung entstand, ob die Alex. eine andere Lesart, למען ידרשו שארית אדם, vor sich hatten, oder ob sie sich bloß verlasen, oder ob sie nach Lightfoots Meinung (zu Act. l. c.) absichtlich die Worte so umbogen, oder ob sie nur den ungefähren Sinn wiedergeben wollten, in welchen beiden letzteren Fällen man annehmen müßte, daß sie, wie es im Talmud so häufig geschieht, und wie schon Jeremias im Verhältniß zu den älteren Propheten so oft thut, durch eine Art von Spiel, den Gedanken der wesentlichen Übereinstimmung veräußerlichend, Worte wählten, welche dem in einigen Schriftzügen veränderten Hebräischen Texte genau entsprachen — dies zu bestimmen ist von geringer Wichtigkeit, nur daß der Gedanke an eine eigentliche verschiedene Lesart, an eine solche, die auf der Auctorität guter Handschriften beruht hätte, als mit dem Charakter der sonstigen Abweichungen der LXX. und mit der Einstimmigkeit unserer Hebräischen Handschriften an unserer Stelle unverträglich beseitigt werden muß.

Wohl aber verdient die Behauptung von Olshausen unsere Aufmerksamkeit, in der Hebräischen Form habe die Stelle

für Jakobus durchaus nicht geeignet zu seinem Zwecke scheinen können; es müsse daher im Schooße der Versammlung diesmal Griechisch gesprochen worden seyn.

Ob dies geschehen, lassen wir dahin gestellt seyn; es läßt sich aus andern Gründen wahrscheinlich machen. Aus dem von Olsh. angeführten aber folgt es keinesweges. Die Stelle war nach dem Hebräischen Texte grade so geeignet zum Beweise, wie nach der Alex. Version. Denn dem Sinne nach ist diese vollkommen treu und richtig. Das Einnehmen in dem Sinne, wie es von Amos gebraucht wird, hat das Suchen zu seiner nothwendigen Grundlage. Wie kann wohl geistlicher Besitz, geistliche Herrschaft durch das Volk des Herrn stattfinden, ohne daß der Herr von den zu Beherrschenden gesucht wird? vgl. das: „und auf sein Gesetz werden die Eilande harren", Jes. 42, 4. Daß die Erwähnung Edoms bei Amos nur eine individualisirende ist, daß die Idumäer nur als ein Volk namentlich genannt werden, dessen früherer besonders heftiger Haß gegen das Bundesvolk, vgl. C. 1. V. 11, seine spätere demüthige Unterwerfung um so mehr als Werk der Allmacht Gottes und seiner über seinem Volke waltenden Liebe erscheinen ließ, zugleich auch mit Rücksicht auf die frühere Besitznahme unter David, erhellt doch wohl deutlich aus dem Folgenden: und aller Heiden. Die Alex. haben weiter nichts gethan, als dem Besonderen, das als Theil des Allgemeinen auch bei Amos bezeichnet wird, sogleich das Allgemeine substituirt, was dies Besondere mit unter sich befaßte.

Mag aber Jacobus oder mag Lucas die Worte nach der Al. Version angeführt haben, so ist diese Stelle eine von den hunderten, welche das starke Dringen und Treiben auf die Verbesserung unserer kirchlichen Version der Schrift, wie es z. B. von dem sel. v. Meyer und Stier ausging, als übertrieben erscheinen lassen. Der Heiland und seine Apostel schließen sich an die damals gangbare Übersetzung ohne Bedenken an, so oft

ihre Abweichungen nur die Worte, nicht den Gedanken betreffen. Gehen wir von diesem Principe aus, wie schmilzt dann der Berg von Anklagen zusammen, den man gegen Luther's Übersetzung aufgehäuft hat! Es bleiben auch dann noch gewichtige Anstöße übrig. Die Revision ist ein Bedürfniß der Kirche, aber es ist nicht so dringend, daß wir nicht die Zeit abwarten könnten und müßten, wo es ohne Gefahr befriedigt werden kann. In der Gegenwart würden die Nachtheile den Vortheil bei weitem überwiegen. Alles hat seine Zeit und es ist die Aufgabe des klugen Haushalters, diese Zeit zu erkennen.

V. 13. **Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und es reicht der Pflügende an den Erndtenden und der Keltertretende an den Samenstreuenden. Und es träufeln die Berge Most und alle Hügel zerfließen.** Der Grundgedanke ist der: wo der Herr ist, da auch die Fülle seiner Gaben. Die Einkleidung wird in der ersten Hälfte aus Levit. 26, 3—5 entnommen: „wenn in meinen Gesetzen ihr wandeln werdet, und meine Gebote haltet und thut: so gebe ich eure Regen zu ihrer Zeit, und das Land gibt seinen Ertrag und der Baum des Feldes gibt seine Frucht. **Und es reichet** euch die Dreschzeit an die Weinlese, und die Weinlese **reichet an die Saatzeit**". Wenn der Herr durch seine Gerichte seine Gemeinde gereinigt hat, dann wird die von ihm durch seinen Diener Moses verheißene fröhliche Zeit des Segens eintreten. Cocc.: unus metet, alter statim arabit, unus sparget semina in agro arato, simul alius calcabit uvas, ut ultimo anni tempore fieri solet, continuum opus erit, continuus fructus. Qualem fertilitatem troglodyticae cujusdam regionis, exercit. 249, 2 describit Scaliger: toto anno seritur et metitur, eodem tempore mandatur semen arvis, et aliud triticum adolescit, aliud spicatur, aliud metitur, aliud lectum avehitur ad trituram, atque inde ad horreum. Die zweite Hälfte

stimmt, was wohl nicht zufällig ist, vgl. die Einl. zu Joel, mit Joel 4, 18 überein: „zu dieser Zeit werden die Berge Most triefen, und die Hügel mit Milch gehen“. Nach Vergleichung dieser Stelle kann das Zerfließen der Hügel nur ihre Auflösung in Bäche von Milch, Most und Honig bezeichnen, mit Anspielung auf die Bezeichnung des gelobten Landes im Pentateuch (Exod. 3, 8) als eines solchen, das von Milch und Honig fließt. V. 14. **Und ich wende mich zu dem Gefängniß meines Volkes Israel, und sie bauen verwüstete Städte und wohnen, und pflanzen Weinberge und trinken ihren Wein, und machen Gärten und essen ihre Frucht.** Das Gefängniß, Bild des Elendes, vgl. in Bezug auf das שוב שבות zu Joel. V. 15. **Und ich pflanze sie in ihrem Lande, und nicht sollen sie mehr ausgerissen werden aus ihrem Lande, das ich ihnen gegeben, spricht der Herr, dein Gott.** Vgl. S. 256 ff.

Die Weissagung Obadjas.

Auf die Frage über das Zeitalter des Propheten brauchen wir uns nicht näher einzulassen. Caspari hat in gründlicher Beweisführung dargethan, daß er im Canon an seiner rechten Stelle steht und somit dem ersten Zeitalter der geschriebenen Prophetie, der Zeit Jerobeams II. und Usia's angehört. Gegen diejenigen, welche ihn einer weit späteren Zeit, der exilischen zuweisen wollen, entscheidet außer dem indirecten Zeugniß, welches eben in der Stellung dieser Weissagung in der chronologisch geordneten Sammlung der Propheten liegt, die Thatsache, daß hier die, welche das geweissagte Unglück über Juda und Israel bringen werden, gar nicht näher characterisirt werden, gradeso

wie im 1sten Theile des Hoseas, bei Joel und Amos, daß ebenso auch die heidnische Macht, von der das Verderben über Edom ausgehen soll, weder genannt, noch irgend sonst näher bezeichnet wird; die Thatsache, daß schon Jeremias in der Weissagung über Edom unsere Weissagung benutzt hat, bei deren Verkennung jener Weissagung gegen die Analogie der auswärtigen Weissagungen des Jeremias das ältere Fundament entzogen wird; V. 12—14, wo der Prophet die Edomiter ermahnt, sich nicht schadenfroh zu bezeigen und nicht zu Jerusalems Verderben mitzuwirken, weil sonst der verdiente Lohn für solchen Frevel an dem Bruder- und Bundesvolke sie treffen werde. Nach verübtem Frevel war solche Warnung nicht mehr an der Stelle. — Die von Delitzsch, wann weissagte Obadja, Guerikes Zeitschr. 51 Hft. 1 erneuerte Ansicht Hofmanns, wonach die Veranlassung unserer Weissagung die Einnahme Jerusalems durch Philister und Araber unter Joram gewesen seyn soll, 2 Chron. 21, 16 ff., Obadja also unter allen Propheten im Canon der älteste, beinahe durch ein Jahrhundert von den drei ihm vorangehenden geschieden, verkennt, daß eine solche isolirte Stellung nur auf zwingende Gründe hin angenommen werden könnte, da es gewiß nicht zufällig ist, daß grade in der Zeit des Jerobeam und Usias die geschriebene Prophetie ihren Lauf begann. Von der Schuld Edoms und seiner Strafe ist in gleicher Weise in Präteritis die Rede, und es geht nicht an, die Prät., sofern sie sich auf die Schuld beziehen, historisch zu fassen, sofern auf die Strafe prophetisch. Gegen jede andere Catastrophe über Juda außer der Chaldäischen entscheidet das: „der Tag ihres Unterganges“, in V. 12. Der 20 V., richtig gedeutet, setzt die Wegführung Israels und Judas voraus, und erlaubt also nur an die Assyrisch-Chald. Catastrophe zu denken. V. 21 sieht den Berg Zion als verlassen, die „Heilande“ kehren aus dem Lande der Verbannung zu ihm zurück.

Hand in Hand mit der Stellung des Buches im Canon geht die Thatsache, daß Obadja sich an Joel am meisten anschließt, außerdem unter allen Propheten nur an Amos, vgl. Caspari S. 20 ff. 35, Hävernick Einl. II, 2 S. 318. Wichtiger noch als die Berührungen im Einzelnen ist es, daß die Weissagung Obadjas sich im Ganzen innig und unmittelbar an das vierte Cap. Joels anschließt. Wir haben hier zu diesem Capitel eine Variation. Das Gericht über Juda, welches Joel im ersten Theile ankündigt, wird hier als schon eingetroffen vorausgesetzt, was um so eher geschehen konnte, da schon bei Joel die prophetische Plerophorie, in welche sich die rationalistischen Ausleger so wenig finden können, die Zukunft in Gegenwart und Vergangenheit verwandelt hat, schon dort die Zerstörung Jerusalems und die heidnische Überfluthung des ganzen Landes als bereits vorhanden dargestellt wird. Nur das Gericht über die Heiden und die Herstellung Israels wird von Obadja zum Gegenstande seines prophetischen Gemäldes gemacht.

Obadja hat, ebenso wie Hoseas in den drei ersten Capp., Joel, Amos, die Mission erhalten hinzuweisen auf die durch die Weltmacht drohende Catastrophe, noch ehe dieselbe auf dem Schauplatze der Geschichte vorhanden war, welche schon vor ihrem Eintreffen klar und bestimmt vorherverkündigt zu erhalten für das Bundesvolk reich an Trost war, und die Gesichtspuncte zu eröffnen, aus denen dieselbe betrachtet werden mußte. Er hebt aber, weil er sich schon an Vorgänger anschließen kann, nur einen einzigen Gedanken scharf hervor. Er hat nicht den Auftrag erhalten zu bestrafen, zur Buße zu rufen, das Gericht als verdiente Strafe darzustellen — obgleich indirect auch bei ihm, nicht weniger wie bei Joel, diese Gedanken vorliegen, so gewiß als der vorausgesetzte Untergang Judas und Israels nur die Strafe ihrer Sünden seyn kann. Er soll nur hinweisen auf das jenseits der Überfluthung durch die Heidenwelt liegende Heil,

auf die am Ende sich bewährende siegende Gewalt des Reiches Gottes, dem Volke des Bundes das θαρσεῖτε ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον tief einprägen. Der schreiende Widerspruch zwischen der Idee, wonach das Reich Gottes allherrschend seyn sollte, und der Wirklichkeit, in der es in einen Winkel gedrängt ist, wird sich in Zukunft noch steigern. Auch aus diesem Winkel wird das Volk Gottes verdrängt werden. Aber der Tod ist Durchgang zum Leben, die äußerste Steigerung Vorbote der Lösung. Nicht bloß Wiederherstellung wird dem Volke Gottes zu Theil, es gelangt zur Weltherrschaft. Dagegen für die gottfeindliche Heidenwelt ist ihre Erhebung Vorbote des Unterganges.

Was Obadja in Bezug auf die gottfeindliche Heidenwelt und die zukünftige Gestaltung des Verhältnisses Israels zu ihr zu sagen hatte, das ist bei ihm an Edom exemplificirt. Denn daß wir hier nur eine Individualisirung vor uns haben, zeigt der Übergang zu den Heiden überhaupt in V. 15, wonach Edom nur als Theil in dem Ganzen in Betracht kommt: „denn nahe ist der Tag des Herrn über alle Heiden". Ebenso V. 16: „denn wie ihr*) getrunken habt auf meinem heiligen Berge, so werden trinken alle Heiden beständig**), und sie trinken und schlürfen und sind als wären sie nicht". Bei der Schuld ist von Edom die Rede, bei der Strafe auf einmal von allen Heiden. Nach V. 17 soll Israel die Besitzungen aller Heiden einnehmen. Und noch die letzten Worte der ganzen Weissagung: „seyn wird des Herrn die Herrschaft", zeigen, daß dieselbe universellen Character trägt, daß an Edom nur exemplificirt wird, was das Ganze der Feinde des Reiches Gottes angeht. Der Gedanke ist

---

*) Daß die Anrede an Edom gerichtet ist, geht daraus hervor, daß die Edomiter überall die Angeredeten sind. Eben darauf führt auch das כי und das כאשר hier vgl. mit dem im vor. V. Vgl. noch Jo. 4, 3, auf welche St. schon in V. 11 angespielt wird.

**) Nämlich den Strafbecher des göttlichen Zornes.

die auf die tiefste Erniedrigung des Volkes Gottes folgende Allherrschaft des Reiches Gottes, deren vollste und eigentlichste Realisirung in Christo zu suchen ist.

An Edom konnte der beseelende Gedanke um so besser individualisirt werden, weil sein natürliches Verhältniß zu Israel ein besonders inniges, sein Haß ein besonders tiefer war, und es zu allen Zeiten sich als einen Nebenbuhler Israels betrachtete, auf dessen Vorzüge es neidisch war. Wie trefflich es sich eignete zum Repräsentanten der Feinde des Reiches Gottes, zeigt was der Zeitgenosse Obadjas Amos in C. 1, 11 von ihm sagt: „er verfolgt mit dem Schwerte seinen Bruder und verderbte sein Erbarmen, und sein Zorn zerreißet immerfort und er bewahret seinen Grimm beständig". Die Individualisirung an Edom lag um so näher, da den Propheten dieser Zeit noch kein näherer Aufschluß gegeben war über die drohenden Weltmächte der Zukunft, während Edom in seinem Hasse gegen das Volk Gottes ihnen schon vor Augen stand. Der Keim liegt in Jo. 4, 19, wo Edom bereits als individualisirendes Beispiel und Typus der gottfeindlichen Heidenwelt vorkommt, welche nach dem Gerichte über Juda von dem Herrn gerichtet werden soll.

Bei Obadja finden wir in geringem Raume eine Fülle merkwürdiger Blicke in die Zukunft zusammengedrängt. Die Hauptmomente sind folgende. 1. Die Einnahme Jerusalems, die völlige Wegführung des ganzen Volkes, Judas und Israels in weite Ferne, vgl. V. 20. 21. 2. Die Rückkehr Israels, die Aufhebung der Trennung der Reiche, V. 18 vgl. Hos. 2, 2. Am. 9, 11. 12, seine Erhebung zur Weltherrschaft durch die „Heilande", V. 21. 3. Das Gericht über Edom durch heidnische Völker, V. 1—9. Jeremias bezeichnet in C. 27, 2 ff. vgl. C. 25 als die heidnischen Werkzeuge des Gerichtes über Edom und alle Völker ringsum näher die Chaldäer. Wie Schweres Edom von diesen zu leiden hatte, zeigt Mal. 1, 3. 4. 4. Die Einnahme

von Edoms Land durch Juda. Eine Erfüllung dieser Verkündung erfolgte in der Zeit der Maccabäer. Doch dabei darf man nicht stehen bleiben. Da in der Hauptsache Edom nur Typus der gottfeindlichen Heidenwelt ist, so kann die wahre und eigentliche Erfüllung nur in Christo gesucht werden, vgl. was S. 110 in Bezug auf Moab in der Weissagung Bileams bemerkt wurde.

Die Weissagung Obadjas zerfällt in drei Theile, der Untergang Edoms durch von Jehova aufgebotene Heidenvölker, V. 1—9, die Ursache desselben, sein Frevel an Juda, V. 10—16, Juda dagegen erhebt sich mit Joseph aus der Erniedrigung und wird welterobernd, V. 17—21. Mit diesem dritten Theile müssen wir uns noch näher beschäftigen.

V. 17. „Und auf dem Berge Zion wird Errettetes seyn und er ist heilig (vgl. Jo. 3, 5. 4, 17), und es besitzet das Haus Jakobs ihre Besitzungen." Das Suff. in מורשיהם geht auf alle Heiden in V. 16. Des Herrn wird das Reich seyn, nach V. 16, und soweit wie sein Gebiet, reicht das seines Volkes. Wir haben hier das Allgemeine, im gleich Folgenden die Anwendung auf Edom. a. b. dienen als Grundlage für c. Die Heiligkeit hat so zu sagen nicht blos defensiven sondern auch offensiven Character. Ihre Folge ist die Weltherrschaft. — V. 18. „Und es wird das Haus Jakobs Feuer und das Haus Josephs Flamme, und das Haus Esaus Stoppeln und sie entzünden sie und verzehren sie und wird kein Übriger seyn dem Hause Esaus, denn der Herr hat geredet". Neben dem Ganzen des Volkes wird noch der Theil besonders genannt (das Haus Josephs, das Volk der Zehnstämme), den man für ausgeschlossen halten konnte. Daß dem Hause Esaus (und denen seinesgleichen) kein Übriger ist, stimmt überein mit dem von Joel in C. 3, 5 aufgestellten Satze: „und unter den Übrigen ist, den der Herr rufet". Die der Herr rufet aber sind nach dems. V. die den

Herrn anrufen. Das Wesen Edoms ist der Haß gegen das Reich Gottes, wodurch die Anrufung des Herrn und die Berufung durch den Herrn ausgeschlossen wird. Der Einzelne aber kann aus der Gemeinschaft seines Volkes heraus- und somit in das Gebiet der rettenden Gnade herübertreten, wie das Beispiel Rahabs dies zeigt. — In der weiteren Schilderung der erobernden Gewalt, welche in Zukunft das Volk Gottes ausüben wird, tritt uns zuerst in V. 19 Juda und Benjamin entgegen: „Und es besitzen die vom Südlande das Gebirge Esaus und die aus der Niederung die Philister, und sie (die von Juda, das Ganze, dessen Theil die vom Südlande und von der Niederung) besitzen das Gefilde Ephraims und das Gefilde Samarias, und Benjamin Gilead". Es liegt am Tage, daß wir hier nur eine individualisirende Darstellung des Gedankens vor uns haben, der schon in Genes. 28, 14 ausgesprochen wird: „Und es wird dein Same wie der Staub der Erde und du brichst aus nach Westen und nach Osten und nach Norden und nach Süden, und es werden gesegnet in dir und deinem Samen alle Geschlechter der Erde", vgl. Jes. 54, 3: „denn links und rechts wirst du ausbrechen und dein Same wird die Heiden erben". נגב, der südliche Theil Judas an der Gränze von Edom, שפלה die westliche Niederung an der Gränze der Philister. Da der Erhebung Judas nach der Anschauung des Propheten seine völlige Niederlage und Wegführung vorangeht, vgl. V. 11—14. 20. 21, so sind die Judäer gemeint, die vor der Catastrophe im Südlande und in der Niederung seßhaft gewesen. Daß man nur erklären darf: den Berg Esaus, das את als Bez. des Accus. genommen werden muß, erhellt aus V. 20, wonach das Südland vacant ist. Juda dehnt sich nach Süden über Edom aus, nach Westen über die Philister, nach Norden über das ehemalige Gebiet der zehn Stämme, also auch über das früher zwischen Juda und Joseph liegende Gebiet Benjamins.

Dieser wird durch Gilead entschädigt. Das ganze Kanaan kommt hienach an Juda und Benjamin. Joseph, dem nach V. 18 diese Gebietsvergrößerung Judas nicht zum Nachtheil gereichen kann, muß ganz auf heidnisches Gebiet verpflanzt werden. Wie er entschädigt wird, erwarten wir in V. 20 zu lesen. V. 20: „Und die Weggeführten dieses Heeres von den Kindern Israel (werden besitzen), was Kananiter sind bis Zarpath, und die Weggeführten Jerusalems, welche zu Sepharad, werden besitzen die Städte des Südlandes." Daß das ירשׁ gemeinsames Eigenthum der Weggeführten dieses Heeres und der Weggeführten Jerusalems ist, darauf weist hin, daß das Athnach erst unter ספרד gesetzt wird. Die Söhne Israels können in diesem Zusammenhange nur die Zehnstämme seyn. Denn sie werden hier entschädigt für ihr früheres Gebiet, das nach V. 19 den Söhnen Judas zu Theil geworden. Die Weggeführten dieses Heeres, s. v. a. dieses ganze Heer von Exulanten, die nach der prophetischen Voraussicht weggeführte ganze Masse der zehn Stämme (vgl. Am. 5, 27: „und ich führe euch hinweg jenseits Damascus, spricht der Herr, der Gott der Heerschaaren"), im Gegensatze gegen spezielle Wegführungen, wie eine solche bei den Judäern, nicht aber bei den Kindern Israel, schon vor der Zeit des Propheten erfolgt war, vgl. Jo. 4, 6. Daß die Kananiter bis Zarpath, die Phönizier, deren Gebiet mit zu dem verheißenen Lande gehörte, in der früheren Zeit aber nie in den wirklichen Besitz Israels gelangt war, Gegenstand der Eroberung sind, daß man nicht mit Caspari erklären darf: welche unter den Kananitern sind bis Zarpath, erhellt daraus, daß alle Gränzvölker als Object der erobernden Thätigkeit erscheinen, daß die Masse der Israelitischen Exulanten nicht unter den Kananitern war, daß das ב dann nicht fehlen dürfte, daß das Südland ein zu enger Raum ist für die Kinder Israel und die von Jerusalem zusammen. — Das kaum dem

Namen nach bekannte Sepharad wird genannt als individualisirende Bezeichnung der äußersten Entfernung. Die Schilderung rundet sich dadurch ab, daß sie zu dem Südlande zurückkehrt, von dem sie ausgegangen. Das Südland dringt nach Edom vor, die Bewohner von Jerusalem dehnen sich bis über das Südland aus. — V. 21: „Und es ziehen Heilande auf den Berg Zion, zu richten den Berg Esaus, und es wird des Herrn das Königthum.“ Das עלו erklärt sich daraus, daß die Voraussetzung des Heiles die vollendete Niederlage, die totale Wegführung des Volkes ist. Der Heiland schlechthin ist unter den Heilanden (vgl. Richt. 3, 9. 15. Neh. 9, 27) verborgen. Aber an menschliche Persönlichkeiten wird Alles auch hier geknüpft, und je herrlicher das erschaute Heil der Zukunft ist, die unbedingte Weltherrschaft des Herrn und seines Volkes, desto weniger kann daran gedacht werden, daß der Prophet die Verwirklichung durch ein kopfloses Collectivum sterblicher Menschen erwartet habe. Der Plur. weist aber darauf hin, daß das Gegenbild nicht ohne Vorbilder ist, das Haupt nicht ohne seine Glieder gedacht werden kann. In Jerem. 23, 4 heißt es: „und ich erwecke über sie Hirten und die weiden sie,“ und gleich darauf ist dann von dem einen guten Hirten Christus die Rede. „Und seyn wird des Herrn das Reich,“ seine bis dahin verborgene Herrschaft wird nun offenbar an's Licht treten, die Völker der Erde werden sie freiwillig oder gezwungen anerkennen. Das Kommen dieses Reiches hat mit Christo begonnen und sieht in ihm seiner Vollendung entgegen. Casparis Meinung: der Inhalt von V. 19. 20, so wie dieser Schluß der Weissagung gehöre noch ganz der Zukunft an, beruht auf einer falsch buchstäblichen Auslegung, deren Unstatthaftigkeit schon daraus erhellt, daß die Edomiter, die Philister, die Kananiter schon längst von dem Schauplatze der Geschichte verschwunden sind, für die buchstäbliche Erfüllung also keine Möglichkeit mehr vorhanden ist.

Der Prophet Jonas.

Ohne hinreichenden Grund ist behauptet worden, Jonas sey älter als Hosea, Joel, Amos, Obadja, der älteste unter den Propheten, deren schriftliche Denkmale uns aufbewahrt sind. Die Stelle 2 Kön. 14, 25, wo gesagt wird, Jonas, der Sohn Amithais, der Prophet, habe Jerobeam II. den glücklichen Erfolg seiner Waffen und die Herstellung der alten Gränzen Israels geweissagt und diese Weissagung sey durch den Erfolg bewährt worden, kann nicht dafür beweisen, da nicht erwiesen werden kann, daß die Siege Jerobeams dem Anfange seiner Regierung angehören. Dagegen aber spricht zuerst die Stellung des Buches in der durchweg chronologisch geordneten Sammlung der kleinen Propheten, die einem ausdrücklichen Zeugnisse dafür gleichgilt, daß Jonas erst nach Hosea, Joel, Amos, Obadja geschrieben. Dann daß hier Ninive's gedacht wird, in einer Weise, welche voraussetzt, daß damals bereits die feindlichen Beziehungen der Assyrer zu dem Bundesvolke ihren Anfang genommen, während in dem ersten Theile des Hoseas, bei Amos, Joel, Obadja sich noch keine Beziehung auf die Assyrer vorfindet. Aus dieser Erwähnung Ninives schlossen schon Ältere, wie Chr. B. Michaelis, Crusius in der theol. proph. 3 S. 38, daß das Buch in Folge der ersten Invasion der Assyrer unter Menahem, welcher 13 Jahre nach dem Tode Jerobeams II. zur Regierung gelangte, abgefaßt sey. Endlich, das Buch beginnt mit einem und. Wo ein solcher Anfang sonst in den canonischen Büchern des A. T. vorkommt, da bezeichnet er einen Anschluß an frühere Glieder in der Kette der heiligen Literatur, vgl. Richt. 1, 1, 1 Sam. 1, 1, Ezech. 1, 1. Daß hier das: und es geschah, anschließen soll an die im Canon zunächst vorhergehende Weissagung Obadjas, wird auch durch das innere Verhältniß beider Schriften zu einander nahe gelegt. Die Weissagung Obadjas trägt einen durch-

aus polemischen Character gegen die Heidenwelt. Sie erscheint in ihr nur als Object der richtenden Thätigkeit Gottes. Jonas hat die Mission erhalten, die andere Seite der Sache scharf hervorzuheben und dadurch seinen Vorgänger nicht zu berichtigen, wohl aber zu ergänzen.

Die Zeit nahte heran, da die Heidenwelt sich überfluthend über das Volk Gottes ergießen sollte. Es lag nahe, daß die Stellung Israels zu ihr eine völlig abstoßende wurde, daß man die Heilsfähigkeit der Heidenwelt verkannte und Gottes Barmherzigkeit nur auf Israel einschränkte. Der beschränkte Particularismus erhielt durch den Druck und Übermuth der Heiden eine mächtige Stütze. Während andere Propheten durch die Verkündung der Ausdehnung des Heiles auf die Heiden im Worte solchem Particularismus entgegentraten, erhielt Jonas die Mission, durch eine symbolische Handlung die Heilsfähigkeit der Heiden und ihre zukünftige Theilnahme am Heile in's Licht zu stellen. Die Wirkung mußte um so größer sein, da das ganze kleine Buch ausschließlich diesem Gegenstande gewidmet ist, und da es schon im ersten Anfange des Conflictes hervortrat, da Ninives hier zuerst in so friedlicher, versöhnender Beziehung und im Anschluß an die Verkündung von der willigen Unterwerfung der Heiden unter die Herrschaft des Schilo in Gen. 49, 10 gedacht wird. Es macht einen merkwürdigen Eindruck zu sehen, wie hier der Geist über die Natur triumphirt, ein Triumph, der nur um so mehr in's Licht tritt dadurch, daß auch der Prophet der Natur seinen Tribut bezahlt. Weil er der Stimme der Natur Gehör gab, wollte er Anfangs nach Tarsis fliehen. Warum ihm der Auftrag des Herrn so unangenehm war, ersehen wir aus C. 4, 2. Er fürchtete, die ihm aufgetragene Predigt der Buße möchte von Ninive, der Hauptstadt des Reiches, welches Israel Verderben drohte, die Gerichte des Herrn abwenden. Er kannte das tiefe Verderben seines Volkes und ahnte den Ausgang, welchen die

Ausdehnung der Heilsanstalten auf die Heiden zuletzt gar leicht nehmen konnte. Er fühlte aber doch einen fast unwiderstehlichen Drang dem Auftrage Gottes zu folgen, und um sich selbst die Möglichkeit abzuschneiden, daß er der Stimme folgte, welche ihn nach Osten rief, beschloß er sich in den fernen Westen zu begeben. Die Stimme folgte ihm auch dorthin. Aber je weiter er auf seiner Reise kam, desto unmöglicher wurde es ihm ihr zu folgen. Später, da der Herr Ninive Verschonung gewährt, zürnt er und wünscht sich den Tod, nicht etwa weil er sich in seiner Prophetenehre gekränkt fühlt, wie freilich schon Calvin fälschlich annahm, sondern weil er den Heiden die Barmherzigkeit mißgönnt, die er nur als Israels Prärogative betrachtet, weil er den Untergang Ninives wünscht, als der Hauptstadt des Reiches, das zur Zuchtruthe für sein Volk bestimmt war, also aus derselben feurigen Liebe zu seinem Volke, die des heil. Paulus Wunsch hervorrief, ein Anathema zu werden für seine Brüder, in der Stimmung, in der sich der ältere Bruder des verlorenen Sohnes bei seiner Wiederkehr befand, Luc. 15, 25 ff. und die auch bei Petrus in Apgsch. 10, 14 sich zuerst geltend machen wollte. Sehr bezeichnend ist der Jüdische Ausspruch (Carpzov. introd. 3 S. 149): Jona quaesivit gloriam filii, non quaesivit gloriam patris. Jonas stellt die Gedanken seines alten Menschen recht scharf heraus, damit Israel in seinem Bilde sich selbst wieder erkennen möge. Man darf nicht sagen, der Prophet repräsentire blos das Volk. Er selbst hatte diese Gedanken auch als Mitglied des Volkes, aber er hatte daneben auch andere Gedanken. Die Stimmen des Herrn, die er vernimmt, sind innerliche, und solche Stimmen können nur da vernommen werden, wo in dem Gemüthe Verwandtes sich findet. In das Gebiet der falschen Propheten aber, die aus ihrem Herzen weissagen, tritt Jonas mit keinem Schritte herüber. Er behält seine menschliche Schwach-

heit für sich, und das Wort Gottes steht daneben in ungetrübter Klarheit und behält unbedingt den Sieg.

Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß wir in dem Buche Jonas die Beschreibung einer symbolischen Handlung vor uns haben, daß seine Mission nach Ninive ihren Zweck nicht in sich selbst hat, daß es nicht auf das Resultat abgesehen ist, was zunächst dadurch hervorgerufen wurde, sondern daß die Absicht die ist, gewisse Wahrheiten in's Licht zu stellen und in der Form der Thatsache Zukünftiges zu weissagen. Die Wahrheiten sind die, zuerst daß die Heiden nicht nach dem vulgären Vorurtheil unempfänglich sind für die höhere Wahrheit — das wurde in's Licht gestellt durch das Betragen der Schiffsleute, welche zuletzt Jehova Opfer darbringen und Gelübde geloben, besonders durch den tiefen Eindruck, welchen die Predigt des Jonas in Ninive hervorbrachte; wir haben da die factischen Belege zu Ez. 3, 5. 6, wo der Prophet seine Mission als eine sehr schwierige bezeichnet, schwieriger als wenn sie an die Heiden gerichtet wäre: „sändete ich dich an diese, fürwahr sie würden hören auf deine Stimme." Ferner, daß Gott nicht bloß im Verhältniß zu Israel, daß er auch im Verhältniß zu den Heiden gnädig, barmherzig, langmüthig und von großer Güte ist, C. 4, 2. Die aus diesen Wahrheiten unmittelbar sich ergebende Aussicht in die Zukunft ist die, daß Gott dereinst den Heiden die Predigt seines Wortes, die Aufnahme in sein Reich gewähren wird. Der Ruhm seiner Gnade und Barmherzigkeit würde verdunkelt werden, wenn ihre Offenbarung für immer auf einen einzelnen kleinen Theil des menschlichen Geschlechtes beschränkt wäre. Ninive, die Repräsentantin der Heidenmasse, wird bedeutungsvoll gleich in C. 1, 2 die große genannt, in C. 3, 3: eine große Stadt für Gott, Michaelis: quae propter tot animarum multitudinem deo curae erat, vgl. C. 4, 11.

Wenn man den symbolisch-prophetischen Character des Buches

verkennt, so weiß man es nicht zu erklären, warum es unter der Zahl der prophetischen Bücher steht und nicht der historischen. Denn das liegt am Tage, daß es zur Erklärung dieser Thatsache nicht hinreicht, daß das Buch erzählt, was einem Propheten begegnete. Die richtige Erklärung gibt schon Marck: scriptum est magna parte historicum, sed ita ut in historia ipsa lateat maximi vaticinii mysterium, atque ipse fatis suis non minus quam effatis vatem se verum demonstret. Ebenso Carpzov: exemplo suo et re ipsa testatus est, velle deum omnes homines salvari et ad agnitionem veritatis pervenire, 1 Tim. 2, 4.

Auf dasselbe Resultat führt uns auch die Darstellung. Diese ist sehr unterschieden von der in den historischen Büchern. Was Hitzig gegen die geschichtliche Wahrheit eingewandt hat, die Erzählung sey lückenhaft, es fehle ihr an Vollständigkeit, eine Anzahl von Ereignissen werde nur in so weit mitgetheilt, als der Zweck eine Unterlage zu gewinnen für die anschauliche Darstellung des Lehrgehaltes es erfordere, läßt sich nicht so leicht abfertigen, wie Hävernick es that: „Mit Argumenten so wohlfeiler Art läßt sich freilich jeder Geschichtsbericht verdächtigen.“ Die Geschichte, das muß man zugestehen, ist wirklich dem Verf. nur Darstellungsmittel für einen Gedanken, den er in der Kirche Gottes einbürgern soll. Eben deshalb meidet er die Ausmalung, die seinem Zwecke hinderlich gewesen seyn würde. Die Erzählung der äußerlich vorgegangenen symbolischen Handlung steht in dieser Beziehung unter demselben Gesetze, wie die Erzählung der dem Gebiete der Innerlichkeit angehörigen und wie die Parabel. Die Erzählung würde den für die Sache nothwendigen durchsichtigen Character verlieren, wenn sie in den Nebenumständen vollständig wäre.

Auch das spricht für den symbolischen Character der Geschichte des Jonas, daß die Missionsthätigkeit unter den Heiden

eigentlich nicht zu dem Berufe der Propheten gehörte, ihre Mission nur an die beiden Häuser Israels ging. In der ganzen Geschichte findet sich sonst auch nicht ein einziges Beispiel von einem Propheten, der im eignen Interesse der Heidenwelt unter sie ausging. Die Geschichte Elisas in 2 Kön. 8, 7 ff. wurde von Hävernick offenbar mit Unrecht geltend gemacht. Die Bekehrung der Heiden zu bewirken ist nach den eignen Anschauungen der Propheten nicht Werk der Gegenwart, erst in der Messianischen Zeit und durch den Messias ist es zu vollführen. Soll das Buch nicht völlig isolirt dastehen, so muß der symbolische Character der Mission des Jonas erkannt werden. Dann unterscheidet sie sich nur formell von den Verkündungen der Ausdehnung des Heiles auch auf die Heiden, die auch bei den andern Propheten vorliegen. Was diese im bloßen Worte darlegten, das wurde hier durch Thatsachen zur Anschauung gebracht. Die Einwirkung auf die Heiden erscheint dann nur als Mittel, als der eigentliche Zweck der, eine wichtige Wahrheit in der Gemeinde Gottes einheimisch zu machen, in ihr herrschende Vorurtheile durch eine eclatante Thatsache zu widerlegen.

Endlich, wird der symbolische Character der Thatsachen verkannt, so stellt sich die Mission des Jonas als eine ziemlich zwecklose dar. Die guten Regungen bei dem Schiffsvolke, die Buße der Niniviten führen offenbar zu gar keinem bleibenden Resultat. Wenn es auf etwas Anderes abgesehen war als Zukünftiges abzubilden, so wäre der Prophet besser zu Hause geblieben. Eine unscheinbare Thätigkeit in irgend einem Winkel des Bundesvolkes würde lohnender gewesen seyn.

Wird der symbolische Character der Geschichte des Jonas erkannt, so bieten sich für sie merkwürdige Parallelen in der Geschichte Christi dar. Der Heiland begnügte sich damit in den Tagen seines Fleisches, auf die dereinstige weitere Ausbreitung seines Heiles prophetisch hinzudeuten; was er in einzelnen Fällen

wo sich der Glaube von Nichtisraeliten ihm aufdrängte, selbst schon zu dieser Ausbreitung that, ist in seiner Vereinzelung als Realweissagung, als Verkörperung zu betrachten. Er sagt in Matth. 15, 24: „ich bin nicht gesandt denn nur zu den verlorenen Schaafen von dem Hause Israel.“ Wenn Er dennoch absichtlich seinen Aufenthalt in dem Gebiete von Tyrus und Sidon nimmt, wenn er dort die Bitte des Kananäischen Weibes um Heilung für ihre Tochter erhört, nachdem er vorher ihren Glauben geprüft hatte, so ist der Zweck unverkennbar der, daß an der thatsächlichen Weissagung seine wörtliche über die Ausdehnung des Heiles auf die Heiden einen Stützpunkt finden sollte. Jesus, das künftige Thun seiner Diener abbildend, überschreitet die heidnische Gränze. Während die Juden das ihnen dargebotene Heil verschmäht und Christum gezwungen hatten, sich in die Verborgenheit zurückzuziehen, kommt die Heidin glaubensvoll und sucht ihn in seiner Verborgenheit auf. Das Kananäische Weib ist Repräsentantin der Heidenwelt, deren zukünftigen Glauben vorzubilden sie durch die Prüfung veranlaßt wurde. An ihrem Beispiele sollen die Apostel sehen, was von den Heiden zu erwarten war, wenn die Zeit, auch ihnen das Evangelium zu verkünden, gekommen. — Der Herr spricht in Matth. 10, 5. 6 zu den Aposteln: „Gehet nicht auf der Heiden Straße, und ziehet nicht in der Samariter Städte. Sondern gehet hin zu den verlorenen Schaafen des Hauses Israel.“ Sein eignes Verfahren, wie es in Joh. C. 4 berichtet wird, steht so lange mit diesem Gebote an seine Apostel in Widerspruch, als nicht seine weissagende Bedeutung erkannt wird. Was von Christo im Stande der Erhöhung im Großen geschehen sollte, das wurde von ihm im Stande der Erniedrigung im Kleinen vorgebildet. Die Thätigkeit Christi in Samaria verhält sich zu der späteren Mission unter diesem Volke wie die einzelnen Todten-Erweckungen Christi zu der allgemeinen Auferstehung. Der Herr pflegte später

nicht die Keime, die bei den Samaritanern hervorgekommen waren. Er überließ sie vorläufig ganz ihrem Schicksal. Mit jenem Vorspiele war es für seinen damaligen Zweck genug und mehr durfte nicht geschehen ohne die Rechte des Bundesvolkes zu verletzen, die der Herr in seinem Gespräche bei Johannes ebenso nachdrücklich wahrnimmt wie in Matth. 10.

Der Prophet Micha.

Vorbemerkungen.

Micha, durch seinen Namen: wer ist wie Jehova, dem unvergleichlichen Gott geweiht, wie Hoseas dem helfenden, Nahum dem tröstenden, weissagte, nach der Überschrift, unter Jotham, Ahas und Hiskias. Deshalb darf man es aber nicht unternehmen wollen, seine Weissagungen zu trennen, und der Regierung jedes dieser Könige einzelne Reden zuzutheilen. Vielmehr bildet die ganze Sammlung nur Ein Ganzes. Zu Ende seiner prophetischen Thätigkeit, unter Hiskias, verzeichnete der Prophet schriftlich, was ihm während der ganzen Dauer derselben von Gott für alle Zeiten Wichtiges geoffenbart worden. Er vereinigte alle seine vereinzelten, ihm in mehrfacher Wiederholung zu Theil gewordenen Anschauungen in Ein Gesammtbild, gab aus dem Zerstreuten eine Quintessenz, das Wesentliche, von dem uns bei keinem von Gott erleuchteten Manne irgend etwas verloren gegangen, mit Ausscheidung des Zufälligen, des rein Localen und Temporellen.

Diese allein richtige Ansicht, welche so viel zum Verständniß des Propheten beiträgt, wurde schon von mehreren älteren Ge-

lehrten aufgestellt. So sagt Lightfoot (ordo temporum, opp. 1 p. 99): facilius concipitur materiam totius libri illius exhibere argumentum prophetiae, quod tenuit sub unoquoque horum regum, quam ut statuatur, quae libri illius capita edita sint singulis horum regum temporibus. Und Majus (oeconomia temporum p. 898) bemerkt: diversis temporibus et sub diversis regibus eadem subinde repetiit. In neuerer Zeit aber hatte man sie allgemein verlassen, und, wenn auch jetzt mehrfach eingelenkt wird, so lassen doch noch Hitzig und Maurer das Buch stückweise abgefaßt seyn.

Führen wir den Beweis für die Einheit zuerst aus den Weissagungen selbst. Wäre man überhaupt berechtigt, sie nach Zeit und Veranlassung zu scheiden, so könnte nur eine Abtheilung in drei Reden vorgenommen werden, C. 1. 2, C. 3—5 und C. 6. 7. Denn 1. Jede dieser Reden bildet ein in sich abgeschlossenes Ganze, in dem die verschiedenen Bestandtheile der prophetischen Rede, Bestrafung, Drohung, Verheißung sich wiederholen. Reißt man diese Reden auseinander, so bekommt man nur lacera membra einer prophetischen Rede. 2. Jede der drei ein harmonisches Ganze bildenden Reden beginnt mit dem שִׁמְעוּ, höret. Daß dies nicht zufällig ist, geht aus dem Anfange der ersten Rede, שִׁמְעוּ עַמִּים כֻּלָּם, höret es Völker ihr alle, hervor. Diese Worte sind buchstäblich dieselben, mit denen des Propheten älterer Namensgenosse nach 1 Kön. 22, 28 die ganze Welt aufrief, aufmerksam zu seyn auf den merkwürdigen Kampf des wahren und des falschen Prophetenthums. Der Prophet beginnt offenbar absichtlich mit denselben Worten, mit denen Micha seine Rede an den Ahab, vielleicht seine ganze prophetische Thätigkeit beschlossen hatte. Er kündigte schon hierdurch an, was man von ihm zu erwarten habe, zeigte, daß man seine Thätigkeit als eine Fortsetzung der seines um Gott eifernden Vorgängers zu betrachten, daß er mit ihm mehr gemein habe,

als den blossen Namen. Zwar hat Rosenmüller (proll. ad Mich. p. 8) behauptet, diese Worte seyen dem älteren Micha nur in den Mund gelegt, und aus dem Anfang unserer Weissagung herübergenommen. Allein der Grund, den er dafür anführt, es lasse sich nicht absehen, wie es jenem älteren Micha in den Sinn kommen können, alle Völker zu Zeugen einer Verkündung aufzurufen, welche blos Ahab betraf, bedarf keiner ausführlichen Widerlegung. Warum werden denn Deut. 32, 1, Jes. 1, 2 Himmel und Erde zu Zeugen einer Verkündung angerufen, welche blos das Jüdische Volk betraf? Wer sieht nicht, daß dem Propheten Israel allein als ein zu geringes Auditorium erscheint für die Ankündigung der großen Entscheidung, die er so eben ausgesprochen, grade so wie die Psalmisten (vgl. z. B. Ps. 96, 3) auffordern, den Heiden die Großthaten des Herrn zu verkünden, weil Palästina für sie zu enge ist. — Steht es nun fest, daß der Prophet das Höret mit bestimmter Absicht gebrauchte, findet es sich an der Spitze der drei in sich abgeschlossenen Reden, so läßt sich doch wohl mit Grund annehmen, daß es des Propheten Absicht war, das Höret zwar nicht schlechthin auf den Anfang einer neuen Rede zu beschränken (vgl. dagegen 3, 9*), aber doch keine neue Rede ohne dasselbe anzufangen, so daß also schon sein Fehlen gegen die Annahme eines neuen Abschnittes entscheidet. 3. Es finden sich, sobald man eine von jenen drei Reden zerstückeln will, sogleich bei aufmerksamer Beobachtung manche Einzelheiten vor, welche die Zusammengehörigkeit der Theile und somit die Verstümmeltheit der angeblichen Ganzen erweisen. So können C. 1 u. 2 schon deshalb nicht von ein-

*) Es darf aber nicht übersehen werden, daß dort das höret nur Wiederaufnahme des höret in C. 3, 1 (gewissermaßen auch des in C. 1, 2), darauf hinweisend, daß jetzt das zu Hörende sich in einem scharfen gewaltigen Ausdrucke, dem Gipfelpunkte der gesammten Drohung in C. 3, 12 concentriren wird.

ander getrennt werden, weil die Verheißung C. 2. V. 12. 13 sich auf die Drohung C. 1, 5 zurückbezieht. Sie geht auf ganz Israel, grade wie die Drohung in C. 1, während in der Bestrafung und Drohung C. 2 das Auge des Propheten nur auf das Hauptobject seiner Wirksamkeit, auf Juda, gerichtet war.

Aber auch jene drei Abschnitte, die wir bisher als die einzigen vorhandenen nachgewiesen haben*), können nur insofern als solche angesehen werden, als die Rede in ihnen einen neuen Ansatz nimmt, einen neuen Kreislauf beginnt. Sie dürfen nicht als in sich abgeschlossen und durch die Zeit der Abfassung von einander geschieden betrachtet werden. Denn auch bei ihnen finden sich Spuren der engen Zusammengehörigkeit. Als eine solche kann schon der gleichförmige Anfang durch höret betrachtet werden. Die zweite Rede C. 3, 1 beginnt mit וָאֹמַר. Das Fut. mit Vav convers. aber schließt stets und ohne Ausnahme eine neue Handlung an die vorhergehende an, und kann nie stehen, wo ein absolut neuer Anfang ist. Seine Bedeutung hier, wo es bei dem Übergange von der Verheißung zur neuen Bestrafung und Drohung steht, entwickelt schon treffend Chr. Bened. Michaelis so: dum vero ab exoptatis illis temporibus, quae modo promissa sunt, nimium absumus, dixi interim sc. ad continuandum elenchum contra malos principes ac doctores C. 2 coeptum. Die Worte von C. 3, 1: „Höret doch ihr Häupter Jakobs und ihr Fürsten des Hauses Israel," stehen in

*) Neben der Dreitheilung findet gewissermaßen eine Zweitheilung statt. Durch das וָאֹמַר in C. 3, 1 werden die erste Rede und die zweite, oder Eingang und Hauptmasse, noch in eine nähere Verbindung gesetzt, darin begründet, daß an Rüge und Drohung des ersten Theiles hier angeknüpft werden soll, damit auf diese Weise ein Gesammtbild entstehe: Die Drohung erreicht erst in C. 3, 12 ihren Höhepunkt. Die Dreitheilung aber bleibt dennoch das durchgreifende. Man kann dies nicht verkennen, ohne C. 2, 12. 13 einen falschen Sinn und eine falsche Stellung aufzubringen.

deutlicher Beziehung auf C. 2, 12: „Sammeln werde ich Jakob dich ganz, versammeln den Rest Israels." Der Prophet wählt bei der neuen Drohung ganz dieselbe Bezeichnung, wie bei der vorhergehenden Verheißung, um zu verhüten, daß die erstere nicht auf falsche Sicherheit gezogen werde. Nicht etwa Samaria allein, ganz Israel ist das Object der göttlichen Strafe; nur der Rest Israels soll gesammelt werden. Noch deutlicher tritt die Beziehung auf die vorige Rede hervor in V. 4: „Dann werden sie schreien zum Herrn, und er wird ihnen nicht antworten, verbergen möge*) er sein Angesicht vor ihnen zu dieser Zeit, wie sie gegen ihn gefrevelt." Da in V. 1—3 noch nicht von göttlichen Gerichten die Rede gewesen, so kann sich das dann, und das zu dieser Zeit, nur auf die Strafdrohungen C. 2, 3 ff. beziehen, die speciell auf die gottlosen Großen gehen.

So haben wir also rein durch innere Gründe das zu Anfang aufgestellte Resultat bestätigt. Die Überschrift**) kündigt

---

*) Nicht: wird er, wogegen das Fut. apoc. Der Prophet verwandelt, um sein Wohlgefallen an den Handlungen der göttlichen Gerechtigkeit auszudrücken, die Vorherverkündung in den Wunsch, grade so, wie Jesaias C. 2, 9, wo die Ausll. meist sprachwidrig annehmen, daß אל für לא stehe.

*) Für die nach dem Vorgange von Hartmann mehrfach, zuletzt noch von Ewald und Hitzig, in Zweifel gezogene Ursprünglichkeit der Überschrift sprechen die auffallenden Berührungen mit ihr im Texte. Der Nennung des Namens Micha's in ihr correspondirt die Anspielung auf diesen Namen in dem Schlusse des Buches, in C. 7, 18. Wenn Micha der Moraschtite genannt wird, so ersehen wir daraus, warum in der Drohung wider die Städte Judas in C. 1 V. 14 grade auch Moreschet genannt wird. Im Einklange mit der Überschrift, welche als Object der Weissagungen des Propheten Samaria und Jerusalem bezeichnet, wird in C. 1, 6. 7 zuerst das Gericht über Samaria geschildert, dann das über Jerusalem; nimmt der Prophet, obgleich er allerdings vorzugsweise Juda im Auge hat, auch sonst mehrfach auf die Zehnstämme mit Rücksicht — in der Verheißung in C. 2, 12, 13. 5, 1, wo der Messias als Herrscher in Israel erscheint, 6. 7; Juda stellt sich in C. 3, 8. 9 nur als einzelner Theil des größeren Ganzen dar. Endlich, grade Micha ist es eigenthümlich, daß er die beiden Hauptstädte so ganz besonders in's Auge faßt, im Einklange mit der Überschrift, wo grade diese, nicht Israel

Gottessprüche an, die dem Micha unter der Regierung von drei Königen zu Theil wurden; die Prüfung des Inhaltes weist nach, daß die Sammlung ein zusammengehöriges uno tenore abgefaßtes Ganze bildet. Wie ließe sich beides wohl anders vereinigen, als durch die Annahme, daß wir hier ein Gesammtbild der prophetischen Thätigkeit des Micha vor uns haben, dessen einzelne Bestandtheile zugleich verschiedenzeitig und gleichzeitig sind? Eine Annahme, bei der man noch den Vortheil hat, daß man alle historischen Beziehungen in ihrer ganzen Wahrheit stehen lassen kann, und nicht durch die Beachtung der einen zur Ignorirung der andern sich verleiten zu lassen braucht, da ja bei ihr nichts natürlicher ist, als daß der Prophet Verschiedenes und in verschiedene Zeiten Gehöriges mit einander verbindet.

Zu den inneren Gründen kommen nun aber noch ebenso bedeutende äußere. Da Jeremias wegen seiner Weissagungen über den Untergang der Stadt zur Verantwortung gezogen ist, berufen sich die Ältesten zu seiner Rechtfertigung auf den ganz entsprechenden Ausspruch des Micha C. 3, 12: „Darum wird euretwegen Zion als Feld gepflügt, und Jerusalem zu Schutthaufen werden, und der Berg des Hauses zu Waldhöhen." Es heißt Jer. 26, 18. 19: „Micha weissagte in den Tagen Hiskia's, des Königes von Juda, und sprach zu dem ganzen Volke von

---

und Juda als Object der Weissagung erscheinen. In den Hauptstädten erblickt Micha die Concentration des Verderbens, C. 1, 5, die Drohung ist vorzugsweise gegen sie gerichtet, C. 1, 6. 7. 3, 12. Auch bei der Verheißung bildet Jerusalem den Mittelpunkt. — Auch die Angabe der Überschrift, daß Micha unter verschiedenen Königen den Inhalt seines Buches vorgetragen habe, erhält aus der Weissagung Bestätigung. Die Erwähnung der Höhen Judas in C. 1, 5 und des Wandelns in den Satzungen Omris und allen Werken des Hauses Ahab in C. 6, 16 führt besonders auf die Zeit des Ahas, vgl. 2 Kön. 16, 4. 2 Chron. 28, 4. 25, dann 2 Kön. 16, 3. 2 Chron. 28, 2, Caspari über Micha S. 74. Dagegen auf die Zeit des Hiskias führt die St. C. 5, 4, 5, welche voraussetzt, daß Assur als Feind des Volkes Gottes schon damals auf dem Plane war. Dann auch die Verkündung in C. 4, 9—14.

Juda, u. s. w. Haben ihn wohl getödtet Hiskias, der König von Juda und ganz Juda? Fürchtete er nicht den Herrn und flehte ihn an, und es gereute den Herrn des Bösen, das er über sie geredet?" Daß diese Stelle eine Auctorität für die Abfassung der Rede C. 3—5 unter Hiskias bilde, gestehen Alle zu. Wir dürfen sie aber wohl hierauf nicht beschränken, sondern müssen sie auf die ganze Sammlung ausdehnen. Denn, auch abgesehen von den Gründen, wodurch wir die Zusammengehörigkeit des ganzen Buches dargethan haben, es ist höchst unwahrscheinlich, daß die Ältesten durch mündliche Tradition die specielle Abfassungszeit einer einzelnen Rede gewußt haben, welche gar keine specielle Zeitbestimmung an der Spitze trägt, viel natürlicher die Annahme, daß sie die Sammlung als ein Ganzes betrachteten, dessen einzelne Bestandtheile zwar früher schon von dem Propheten vorgetragen, unter Hiskias aber wiederholt und in eine Schilderung vereinigt worden seyen, und daß sie Hiskias deshalb nannten, theils weil man nicht mit Sicherheit bestimmen konnte, ob speciell dieser Ausspruch schon unter einem seiner Vorgänger, und unter welchem er gethan worden, theils weil unter den drei in der Überschrift genannten Königen Hiskias allein eine geistliche Auctorität bildete.

So wie wir nun aber an jener Anführung bei Jeremias einen Beweis für die schriftliche Aufzeichnung sämmtlicher uns erhaltenen Weissagungen unter Hiskias haben, so können wir aus Jes. C. 2 darthun, daß sie wenigstens zum Theil auch schon früher ausgesprochen wurden. Das Problem des Verhältnisses von Jes. C. 2. V. 2—4 zu Micha C. 4, 1—3 löst sich nicht anders, als durch die Annahme, daß Micha diesen Bestandtheil einer Weissagung, welche bei Jeremias unter Hiskias versetzt wird, schon unter Jotham aussprach, und daß Jesaias bald nachher mit Micha's an die Spitze seiner Weissagung gestellten Worten dasjenige ausdrückte, was auch ihm in der inneren

Anschauung geworden, weil diese, dem Volke schon bekannt, ihres Eindruckes nicht verfehlen konnten. Jede andere Lösung läßt sich als unhaltbar darthun. 1. Am wenigsten bedarf die jetzt allgemein aufgegebene Annahme, daß die Stelle bei Jesaias originell sey, einer Widerlegung; vgl. dagegen Kleinert, Ächtheit des Jes. S. 356, Caspari S. 444. 2. Verwerflich ist auch die Annahme, daß beide Propheten eine ältere Weissagung benutzt haben sollen, wie Hitzig und Ewald behauptet haben, eine von Joel ausgesprochene. Der Zusammenhang, in dem die Verse bei Micha stehen, ist dazu viel zu eng. Zeigte er sich bloß darin, was gewöhnlich geltend gemacht wird, daß auf die drohende Strafrede in Cap. 3, in Cap. 4, 1 ff. die tröstliche Verheißung einer herrlichen Zukunft für die Frommen folgt, daß das ו in V. 1 sichtbar an das unmittelbar Vorhergehende anknüpft, so dürfte man dies freilich nicht so ganz entschieden behaupten. Allein die Beziehung ist eine weit engere. Die Verheißung in C. 4, 1. 2 bewegt sich durchgängig in Antithesen gegen die Drohung C. 3, 12. „Der Berg des Hauses wird zu Waldhöhen", also verachtet, einsam und öde. Dagegen „Gegründet wird seyn der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge, erhaben vor allen Hügeln und es strömen zusammen auf ihm Völker". „Zion wird als Feld gepflügt, und Jerusalem zu Schutthaufen werden". Dagegen: „Von Zion wird ausgehen Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem". Der verödete und verachtete Ort wird nun die Residenz des Herrn, von der aus er seine Befehle über die ganze Erde sendet, deren glänzender Mittelpunkt nunmehr Jerusalem ist. Um diesen Gegensatz um so unverkennbarer zu machen, beginnt der Prophet bei der Verheißung grade mit dem Tempelberge, der in der Drohung das letzte Glied eingenommen, so daß die Opposita unmittelbar aneinander gerückt werden. Nicht zufällig ist es auch wohl, daß er in der Drohung bloß von dem Berge des

Hauses, in der Verheißung von dem Berge des Hauses des Herrn redet, vgl. Matth. 23, 38, wo Bengel: vestra domus, quae alias domus Domini dicta. Sic ad Mosen: populus tuus, Ex. 32, 7. Der Tempel muß, ehe er zerstört werden kann, aufgehört haben, das Haus des Herrn zu seyn, weshalb sich bei Ezechiel vor der Babylonischen Zerstörung die Schechina aus ihm erhebt. Formell correspondirt das יהוה in C. 4, 1 mit dem תורה in C. 3, 12, um so mehr, da aus diesem zum Schlusse des V. ein יהוה zu ergänzen, Caspari S. 445. Daß man V. 5 nicht von der Weissagung absondern darf, welche Jesaias vor Augen hatte, zeigt die Vergleichung von Jes. 2, 5: „Haus Jakobs, auf, laßt uns wandeln im Lichte des Herrn". Diese Worte stehen nach der richtigen Erklärung, wonach durch das Licht des Herrn seine Gnade bezeichnet wird, und die von ihr nach dem Vorhergehenden zu ertheilenden Güter, und im Lichte wandeln heißt, sich der Theilnahme an der Gnade erfreuen, in genauer Beziehung auf das: „denn alle Völker werden wandeln, ein jedes im Namen seines Gottes, und wir werden wandeln im Namen des Herrn, unsers Gottes, in Ewigkeit", d. h. das Schicksal der Völker der Heidenwelt entspricht der Beschaffenheit ihrer Götter; weil diese nichtig sind, so versinken auch sie in Nichtigkeit; Israel dagegen nimmt an seines Gottes Größe Theil. Bei Jesaias und bei Micha derselbe Gedanke in derselben wesentlichen Einkleidung, nur daß Jesaias, was bei Micha als reine Verheißung steht, in eine Ermahnung umschafft, daß Israel nicht durch eigene Schuld sich dieses Vorzugs vor den Heidenvölkern verlustig mache, daß es nicht muthwillig von der lichten Bahn, die der Herr vor ihm eröffnet, abirre in die finstere Einöde. Diese Umbiegung bei Jesaias erklärt sich aber daraus, daß er darauf bedacht war, sich den Übergang zu der Bestrafung zu bahnen, die nun von V. 6 an folgt, während Micha, der sie schon vorausgeschickt, in der Ver-

heißung fortfahren kann. Für die Originalität der St. bei Micha spricht auch die Thatsache, daß der Text bei Micha sich überall als der ursprüngliche, der bei Jesaias als Variation zu erkennen gibt, zum Beweise, daß sie nicht beide in gleicher Weise von einem Dritten abhängig waren. 3. Es bleibt nun nur noch die Ansicht von Kleinert übrig, wonach die Weissagung Micha C. 3—5 zuerst unter Hiskias ausgesprochen seyn soll, und unter der Regierung desselben Königes, nur etwas später, die sie berücksichtigende des Jesaias C. 2—4. Allein auch diese erweist sich bei näherer Betrachtung als unhaltbar. Die Schilderung des Zustandes des Volkes in sittlicher Hinsicht bei Jesaias, die allgemeine Verbreitung des Götzendienstes und der Lasterhaftigkeit, schließt jede andere Zeit aus der Regierung des Hiskias aus, außer dem ersten Anfang derselben, wo noch die Nachwirkung der Zeit des Ahas fortdauerte, wie denn auch Kleinert deshalb annehmen muß (p. 364), daß nicht nur die Weissagung des Micha, sondern auch die des Jesaias, noch in den ersten Monaten derselben abgefaßt sey. Bei dieser Annahme treten aber andere unüberwindliche Schwierigkeiten ein. In dem ganzen Stücke des Jesaias erscheint die Nation als reich, blühend und mächtig. Am stärksten wird dies ausgesprochen in C. 2, 7: „voll ist sein Land von Silber, ohne Ende sind seine Schätze, voll ist sein Land von Rossen, ohne Ende sind seine Kriegswagen". Dazu die Beschreibung der Folge des Reichthums, des ungeheuren Luxus in C. 3, 16 ff., und die Drohung der Entziehung aller Macht und alles Reichthums, als eines graden Gegensatzes gegen den gegenwärtigen Zustand, auf den die Verblendeten die Hoffnung ihrer Sicherheit gründeten, und also des Herrn gar nicht zu bedürfen glaubten, C. 3, 1 ff. Diese Schilderung paßt nun auf den Regierungsanfang des Hiskias so wenig, daß vielmehr ihr grades Gegentheil erwartet werden müßte. Die Syrisch-Ephraimitische Invasion, die Bedrängung

durch die Assyrer und der ihnen zu zahlende Tribut, die beispiellos schlechte innere Verwaltung, der göttliche Unsegen, welcher auf dem ganzen Thun und Treiben ruhte, hatten unter dem gottlosen Ahas die unter Usias und Jotham gesammelten Reichthümer erschöpft, und die Quellen des Wohlstandes verstopft. Er hatte das Reich in dem Zustande des äußersten Verfalles hinterlassen. Dazu kommen nun noch andere Gründe für die Abfassung unter Jotham und gegen die unter Hiskias, namentlich bei der unverkennbaren chronologischen Anordnung der 12 ersten Capp. die Stellung zu Anfang der Sammlung, noch mehr aber die Unbestimmtheit und Allgemeinheit in der Drohung der göttlichen Gerichte, wie sie unserer Weissagung mit den ungefähr gleichzeitigen C. 1 und C. 5 gemeinsam ist, während die Drohungen aus der ersten Zeit der Regierung des Ahas gleich einen weit bestimmteren Charakter haben. Durch diese Wahrnehmung werden wir unwillkührlich in eine Zeit geführt, in der Jesaias noch vorzugsweise das Amt der Ermahnung und Bestrafung verwaltete, und noch nicht so specieller Offenbarungen über die Ereignisse der damals noch ziemlich fernen Zukunft gewürdigt worden war, vielleicht in die Zeit, wo Jotham die Regierung für seinen noch lebenden Vater Usias administrirte, vgl. 2 Kön. 15, 5, bei welcher Annahme sich C. 3, 12 befriedigender erklärt, wie bei jeder anderen, und bei der man auch nicht ferner zu behaupten braucht, daß die chronologische Reihenfolge, was gewiß nicht die Absicht des Sammlers war, durch C. 6 unterbrochen werde. Die feierliche, mit verstärkter Ertheilung der Gnade verbundene Berufung und Einweihung des Propheten zu seinem Amte ist wohl zu unterscheiden von der gewöhnlichen, wie sie ihm mit allen andern Propheten gemeinsam war. Wurde nun aber die Weissagung des Jesaias schon unter Jotham ausgesprochen, wie zuletzt Caspari dies eingehend nachgewiesen hat, Beiträge zur Einl. in das Buch Jesaias S. 234 ff., so mußte die des Micha

damals schon vorhanden und im Munde des Volkes seyn, und da bei Jeremias ihre Abfassung unter Hiskias gesetzt wird, so folgt, daß der Prophet unter der Regierung dieses Königes die ihm schon früher gewordenen Offenbarungen von Neuem vortrug.

Daß das Buch vor der Zerstörung Samarias, also vor dem 6ten Jahre des Hiskias niedergeschrieben sey, wird man nicht mit Caspari zuversichtlich aus V. 6. 7. abnehmen können. Da das Buch die Quintessenz des unter drei Königen geweissagten gibt, so liegt in V. 6 und 7 nur, daß der Untergang Samarias von Micha vorherverkündigt wurde. Niedergeschrieben konnte die Weissagung auch nach erfolgter Erfüllung werden. Dagegen aber führt uns C. 4, 9. 10 nach der Analogie von Jes. 39 und C. 13 und 14 in die Zeit von Sanheribs Einfall in Judäa, in der auch der prophetische Geist in Jesaias am reichsten sich entfaltete und des Blickes auf weite Fernen theilhaftig wurde.

Der Eingang in C. 1 und 2 und der Schluß in Cap. 6. 7 geben uns nach der darin herrschenden Allgemeinheit der Drohung und Verheißung, die sie mit den fünf ersten Capp. des Jesaias gemein haben, gewiß vorzugsweise ein Bild der prophetischen Thätigkeit Michas in der Vorassyrischen Zeit, während die Hauptmasse (namentlich von C. 4, 8 an) uns besonders den Character der Weissagung in der Assyrischen Zeit repräsentirt.

Versuchen wir es noch, einen Überblick zu geben über den Gesammtinhalt der prophetischen Verkündung des Micha.

Über Samaria und Jerusalem, das Reich der zehn Stämme und Juda, soll ein Gericht durch auswärtige Feinde ergehen, das die völlige Zerstörung und die Wegführung der Bewohner mit sich führt, für Juda das völlige Aufhören der Herrschaft des Davidischen Stammes.

Samaria trifft dies Gericht zuerst. Darauf führt, daß es in der Überschrift zuerst genannt, daß in V. 6. 7 zuerst das

Gericht über Samaria geschildert wird, ganz besonders aber, daß Samaria als der Grundsitz des Verderbens für das ganze Volk erscheint, C. 1, 5, von wo dasselbe auch auf Juda geflossen, 1, 14 und besonders 6, 16. Wir erwarten, daß wo zuerst das Aas gewesen ist, da auch zuerst die Adler sich sammeln werden.

Als das erste Hauptwerkzeug des vernichtenden Gerichtes für Juda wird Babel genannt in C. 4, 10.

Als die Weltmacht der Gegenwart erscheint in C. 5, 4. 5 Assur. Soll das Zehnstämmereich vor Juda Verderben treffen, wie das auch Hoseas auf das bestimmteste weissagt, C. 1, 4—7, so liegt nichts näher, als an Assur als Werkzeug des Gerichtes zu denken. Was Micha in dieser Beziehung andeutet, das führt Jesaias aus.

Aus Babel wird Juda erlöst, aber ohne Herstellung des Königthums, C. 4, 10, vgl. V. 14.

Aber es ergeht über Juda eine zweite Catastrophe, indem viele Heiden sich wider Jerusalem versammeln, in der Absicht, es zu entweihen, doch also, daß es durch des Herrn Beistand siegreich aus der schweren Anfechtung hervorgeht, C. 4, 11—13.

Dann folgt eine dritte Catastrophe, bei der Juda von neuem der Weltmacht völlig dienstbar wird, C. 4, 14.

Aber aus der tiefsten Erniedrigung steigt die Gemeinde des Herrn zur höchsten Herrlichkeit empor, indem die Herrschaft an das alte Davidische Geschlecht zurückkehrt, C. 4, 8. Aus dem kleinen Bethlehem, dem Geburtsorte Davids, wo sein in die Niedrigkeit des Privatlebens zurückgesunkenes Geschlecht wiederum seinen Sitz hat, geht ein neuer herrlicher Herrscher hervor, geboren und zugleich ewig, angethan mit der Fülle der Herrlichkeit des Herrn, C. 5, 1. 3, durch den Jakob Huld erhält und Abraham Wahrheit, C. 7, 20, vgl. Joh. 1, 17, durch den die Gemeinde in den Mittelpunct der Welt gestellt, das Ziel der Sehnsucht aller Völker wird, C. 4, 1—3, der Knechtschaft der

Welt entnommen und weltbesiegend, C. 5, 4. 5. 7, 11. 12; lieblich zugleich und furchtbar für die Völker, C. 5, 6—8. Doch gelangt sie erst dann zu solcher Höhe, nachdem ihr alles das genommen worden durch das der Gnade vorangehende Gericht, worauf sie in der Gegenwart die Hoffnung ihres Heiles gründet, C. 5, 9—14.

Cap. 1 und 2.

Der Prophet beginnt mit den Worten: Höret, Völker, ihr alle, vernimm es, Erde und ihre Fülle, und es sey der Herr gegen euch Zeuge, der Herr aus seinem heiligen Tempel. Denn siehe, der Herr geht aus von seinem Orte und steigt herab und fährt einher über die Höhen der Erde. Und es zerfließen die Berge unter ihm und die Thäler spalten sich, wie das Wachs vor dem Feuer, wie Wasser hingegossen am Abhang. Um Jakobs Frevel dies alles, und wegen der Sünden des Hauses Israel (V. 2—5).

Dieser majestätische Eingang ist mehrfach mißverstanden worden. Zuerst von denen, welche, wie Hitzig, unter den Völkern, עַמִּים, in V. 2 die Israelitischen Stämme verstehen wollen. Daß dies überhaupt nicht angehe, wird zu Sach. 11, 10 gezeigt werden. Hier ist diese Auslegung noch speciell verwerflich, theils wegen der Beziehung auf die Worte des älteren Micha, theils wegen des parallelen: du Erde und ihre Fülle, was uns nach dem constanten Sprachgebrauche weit über die engen Grenzen von Palästina hinausführt. Diejenigen dagegen, welche mit Recht unter den עַמִּים die Völker der ganzen Erde verstehen, irren darin, daß sie diese als bloße Zeugen betrachten, die der Herr gegen sein undankbares Volk aufrufe, statt als solche, gegen die selbst der Herr Zeugniß ablege, wie sie dies doch nach den

Worten: der Herr sey Zeuge gegen euch (vgl. in Bezug auf das עֵד mit nachfolgendem בְּ z. B. Mal. 3, 5) nothwendig seyn müssen. Dann irrt man auch gewöhnlich in der Bestimmung der Art und Weise des göttlichen Zeugnisses. Man findet dasselbe in der folgenden ermahnenden und strafenden Rede des Propheten. So z. B. Michaelis: Nolite aspernari et flocci pendere tantum testem, qui judicia sua ac voluntatem serio ac palam vobis per me testatur. Dagegen erhellt aus V. 3, daß das Zeugniß hier grade wie Mal. 3, 5: „und ich nähere mich euch zum Gerichte und bin ein schneller Zeuge gegen die Zauberer und Ehebrecher und die zur Lüge schwören", ein reales ist, daß es in der thatsächlichen Bezeugung der Schuld durch die Strafe, das in V. 3 und 4 geschilderte göttliche Gericht, besteht. Dem: „aus seinem heiligen Tempel" entspricht dort: „der Herr geht aus von seinem Orte und steigt herab", woraus zugleich hervorgeht, daß unter dem Tempel der himmlische zu verstehen ist.

Wir haben also in V. 2—4 die Beschreibung einer erhabenen Theophanie vor uns, nicht zum partiellen Gerichte über Juda, sondern zum Gerichte über die ganze Welt, deren Völker aufgefordert werden, sich um ihren Richter, den der Prophet schon herannahen, aus seiner herrlichen Wohnung im Himmel herabsteigen sieht, begleitet von den Zeichen seiner Macht, den Vorboten des Gerichtes, zu versammeln, und stumm und schweigend seiner richtenden und strafenden Stimme zu harren. *)

Wie erklärt es sich nun aber, daß in den Worten: „um der Sünden Jakobs willen ist alles dieses", u. s. w. plötzlich zu

*) Die Beziehung auf das allgemeine Gericht würde freilich schwinden, wenn man in V. 2 das בכם an Israel gerichtet seyn läßt. Dafür scheint allerdings zu sprechen, daß auch in 1 Kön. 22, 28 die Völker nur als Zeugen aufgerufen werden, die Aufrufung von Himmel und Erde in Deut. 31, 28. 32, 1 und Jes. 1, ebenso der Berge hier in C. 6, 1 nur dazu dient, die Scene feierlicher zu machen. Aber das בכם bezieht sich doch zu offenbar auf die im Vor. genannten Völker.

dem Gerichte über Jsrael übergegangen, ja so fortgefahren wird, als ob nur von diesem die Rede gewesen wäre? Allein aus dem Verhältnisse, in welchem beide Gerichte zu einander stehen, die in dem Wesen vollkommen eins, nur durch Raum, Zeit und unwesentliche Umstände geschieden sind, so daß man sagen kann, in jedem partiellen Gerichte über Jsrael ist das Weltgericht. Um den Gedanken auszudrücken, daß es der Weltenrichter ist, der Jsrael richten will, lassen die Propheten ihn nicht selten zum Gerichte über die ganze Welt erscheinen, die ja in Jsrael, dem Mikrokosmus, wirklich gerichtet wurde. Einen vollkommen analogen Fall haben wir z. B. bei Jesaias C. 2—4. Daß in C. 2, nachdem der Prophet die sittliche Verworfenheit des Bundesvolkes V. 6—9 in wenigen kräftigen Zügen geschildert, und als ihre letzte Quelle den Hochmuth bezeichnet hat, von dem letzten Gerichte über die ganze Erde die Rede sey, bei welchem die unter dem gegenwärtigen Weltlaufe verhüllte Nichtigkeit alles Geschaffenen und die alleinige Erhabenheit des Schöpfers sich aufs hellste offenbaren, und diejenigen, welche jetzt ihre Augen dagegen verschließen, zur Anerkennung zwingen wird, kann nur durch die gezwungenste Auslegung geläugnet werden. Die Erhabenheit der ganzen Schilderung, die ausdrückliche Erwähnung der ganzen Erde, z. B. 2, 19, die Entlehnung des Hohen und Erhabenen, was erniedrigt werden soll, in der individualisirenden Schilderung V. 12 ff. nicht aus Judäa allein, sondern aus dem Umfange der ganzen Welt, spricht zu deutlich dafür. Jn C. 3, 1 ff. aber geht der Prophet plötzlich zu dem vorbildlichen Strafgerichte über Judäa über, und daß er diesen Gegenstand nicht als einen schlechthin neuen betrachtet, vielmehr als dem Wesen nach mit dem vorhergehenden identisch, zeigt das כִּי zu Anfang, was ganz an die Weise erinnert, auf die in den Weissagungen des Herrn die Beziehungen auf die Zerstörung von Jerusalem und die auf das Weltgericht miteinander verbun-

den werden. Auch in der „Last über Babel" in C. 13 wird zuerst das Gericht des Herrn über die ganze Erde geschildert. Auch außerhalb der Weissagung tritt jene enge Verbindung des Weltgerichtes mit den niederen Gerichten über das Bundesvolk hervor. So wird Ps. 82, 8, nachdem die unter dem Bundesvolke herrschende Ungerechtigkeit beschrieben worden, der Herr zum Gerichte aufgefordert, nicht etwa über dieses allein, sondern über die ganze Erde, vgl. m. Comm. zu Ps. 7, 8. 56, 8. 59, 6.

Der Prophet geht also in V. 5 von der allgemeinen Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit über zu der speciellen unter dem Bundesvolke, und nennt hier als die hervotragendsten Punkte, welche sie treffen wird, Samaria und Jerusalem, die beiden Hauptstädte, von denen aus sich der Abfall von dem Herrn über das übrige Land verbreitet. Daß er Samaria zuerst nennt, und dann V. 6. 7 seinen Untergang, wie er durch die Assyrer erfolgte, vor dem Jerusalems schildert, hat seinen Grund darin, daß der Abfall dort zuerst erfolgte, und somit auch die Strafe beschleunigt wurde, welches letztere, was bloß eine Folge des ersteren ist, die Ausll. nach dem Vorgange des Hieronymus meist einseitig hervorheben. Zugleich wollte der Prophet Samaria erst abfertigen, um dann sich ganz allein mit Juda und Jerusalem, dem Hauptobjecte seiner prophetischen Thätigkeit, beschäftigen zu können.

Den Übergang hiezu macht er V. 8 mit den Worten: „Darob will ich wehklagen und heulen, gehen nackt und bloß, Wehklage anstellen gleich den Schakalen, und Trauer gleich den Straußen". Darob, wegen des im Folg. anzukündigenden Gerichtes über Juda. Nach der gewöhnlichen Annahme soll der Prophet hier aus seiner eigenen Person reden. So z. B. Rosenm.: tot ac tanta, quae Israelitidi genti imminent infortunia vates acerbo planctu luget. Das Richtige ist aber vielmehr, daß der Prophet, als er in der inneren Anschauung das

göttliche Gericht bei Samaria nicht stehen bleiben, sondern es wie einen verheerenden Strom über Juda und Jerusalem sich ergießen sieht, plötzlich sein Bewußtseyn in das seines leidenden Volkes untergehen läßt, daß wir sonach hier eine unvollkommene symbolische Handlung vor uns haben, ähnlich der ausgebildeten, wie sie z. B. Jes. 20, 3. 4 vorkommt, erklärlich allein aus der tieferen Einsicht in die Beschaffenheit der Weissagung, wonach der dramatische Charakter von derselben unzertrennlich, der Übergang von der bloßen Beschreibung des in der inneren Anschauung Gegenwärtigen zur Selbsthandlung ein leichter ist. Für unsere Ansicht sprechen, bloß auf unsere Stelle gesehen, folgende Gründe. 1. Die Prädicate שֵׁילָל und עָרוֹם erklären sich nicht bei der Annahme, daß der Prophet nur seine eigenen schmerzhaften Empfindungen über den Zustand seines Volkes darlege. Schon wenn das עָרוֹם allein stände, würde die Erklärung durch nudus i. e. vestitu solito et decente privatus, aut contra squalente et pannoso indutus, der Begründung entbehren. Es fehlt an jedem Beispiele einer Bezeichnung des äußern habitus der Trauernden als Nacktheit. Noch größer aber ist die Willkühr bei dem שֵׁילָל, mag man es nun mit mehreren Jüdischen Ausll. — die besser gethan hätten, bei der Erklärung unserer Stelle dem Chaldäer zu folgen, bei dem sich schon ganz das Richtige findet, indem er die bildliche Darstellung auflösend, der ersten Person die dritte substituirt (ob id plangent et ululabunt, ibunt nudi etc.) — erklären durch spoliatus mente prae ingenti animi dolore, oder mit den meisten christlichen Ausll. durch schlechtbekleidet. Die Erklärung: beraubt, geplündert, ist die einzig gesicherte, vgl. das שולל in Hi. 12, 17. 19. Wie wenig man bei beiden Wörtern die zunächst liegende Erklärung verlassen dürfe, zeigen die Parallelstellen, wo die Nacktheit als das charakteristische Merkmal der Kriegsgefangenen erscheint. So gleich V. 11: „Gehet euch hinweg, ihr Bewohner von Schaphir, nackt

die „Schaam", wozu Mich.: nudo corpore, ut accidit iis, qui detractis vestibus abducuntur in captivitatem. So Jes. 20, 3. 4: „Und der Herr sprach: wie mein Knecht Jesaias geht nackt und baarfuß drei Jahre zum Zeichen und zum Wunder über Ägypten und über Kuschäa, also wird fortführen der König von Assur die Gefangenen von Ägypten und die Gefangenen von Kuschäa, Jünglinge und Greise nackt und baarfuß", vgl. 47, 3. — 2. Das התפלשתי in V. 10 begünstigt die Annahme, daß der Prophet hier als Repräsentant der Zukunft seines Volkes auftritt. Das הִתְפַּלָּשִׁי, der imperat. femin., der Randlesart ist offenbar nur, wie gewöhnlich, ein Erzeugniß der Verlegenheit der Masorethen. Die Textesleśart kann nur als die erste Person des Praet. punctirt werden; denn die Auffassung von Rosenm. als zweite Person des Praet., das hier optativische Bedeutung haben soll, ist grammatisch unzulässig. Richtig Rückert: „zu Staubheim Staub habe ich mir aufgestreut". Muß man nun hier annehmen, daß der Prophet von der Anrede an sein unglückliches Volk plötzlich zur Selbstrepräsentation desselben übergehe, wie sollte nicht die Annahme der letzteren in V. 8 die natürliche seyn?

Die Sicherheit der gegebenen Ansicht steigt, wenn wir die ähnlichen Wehklagen der Propheten an andern Stellen vergleichen. Bei allen ergibt sich dasselbe Resultat. Bei Jerem. 48, 31 z. B.: Deshalb will ich über Moab heulen und über ganz Moab schreien, über die Männer von Kircheres wird er seufzen", zeigt schon das er in dem letzten Gliede, wie das ich in den beiden ersten aufzufassen sey, besonders wenn Jes. 16, 7 verglichen wird: „Deshalb heulet Moab über Moab". Ist nun bei Jeremias diese Auffassung die richtige, so muß sie es auch wohl bei der Stelle Jes. 15, 5: „mein Herz schreit über Moab", die er vor Augen gehabt hat, seyn, und dies um so mehr, da an der Stelle C. 16, 9—11, wo eine ähnliche Klage um Moab

vorkommt: „Deshalb weine ich wie um Jaeser um den Weinstock Sibmas, ich benetze dich mit meinen Thränen Cheschbon und Elale. — Deshalb toben meine Eingeweide um Moab wie die Cither, mein Inneres um Kircheres", die Annahme von einer, den eignen Schmerz ausdrückenden Klage des Propheten eine unpassende ist, wie schon der Chaldäer, der das: meine Eingeweide, durch viscera Moabitarum wiedergibt, gesehen, und Vitringa treffend also nachgewiesen hat: Etsi affectus commiserationis non dedeceat prophetam, nemo tamen facile sibi persuadeat, vites Sibmae et Jaezerae et messem fructuum aestivorum populi hostilis et adversarii populi dei usque adeo curae esse prophetae, ut inde captare velit argumentum fletus. In der Weissagung des Jesaias gegen Babylon, C. 21, zeigen bei der in V. 3 und 4 enthaltenen Klage: „Deshalb sind voll meine Hüften von Schmerz, Wehen ergreifen mich wie eine Gebährerin u. s. w. Die Nacht meiner Lust hat man mir zum Schrecken gemacht", die letzten Worte recht deutlich, wie dergleichen Klagen aufzufassen sind. Unter der Nacht der Lust kann man, besonders nach Vergleichung des Jeremias, nur die Nacht der Einnahme Babylons verstehen, in der Alles in ihr sich in trunkener Fröhlichkeit befand. Von dieser Nacht aber, der Vorbotin des längst ersehnten Tages für Israel, kann der Prophet unmöglich sagen, sie sey ihm zum Schrecken geworden. Die ganze Klage ist entweder sinnlos, oder der Prophet tritt in der Person Babels auf, und zwar nicht des Babels der Gegenwart, sondern des Babels der Zukunft, was auch diejenigen zugestehen müssen, welche eine spätere Abfassung des Stückes behaupten, so daß von dieser Seite her die Ächtheit des Stückes unantastbar ist.

In V. 9 kehrt der Prophet von der im Affect übernommenen symbolischen Handlung zur ruhigen Schilderung zurück. Das Thema derselben gibt er in den Worten: „es kommt bis zu

Juda, bis zum Thore meines Volkes, bis Jerusalem". Diesen Gedanken sucht er durch Individualisirung zur lebendigen Anschauung zu bringen. Nachdem er begonnen mit einer Anspielung auf den Trauergesang Davids über Saul und Jonathan, 2 Sam. 1, 20, die um so bedeutsamer ist, da auch bei dieser Catastrophe Israel seinen König verlieren, vgl. C. 4, 9, da David bei ihr das Loos Sauls erfahren sollte, bezeichnet er die Stationen, auf denen das feindliche Heer nach Jerusalem vordringt, und läßt es sich dann von da über das ganze Land bis zur südlichen Gränze verbreiten und die Bewohner ins Exil fortführen. Er wählt aber immer solche Orte, deren Namen auf irgend eine Weise mit dem, was sie jetzt erlitten, in Verbindung gesetzt werden konnten, so daß der ganze Abschnitt eine Kette von Paronomasieen bildet. Diese sind keine müßigen Spielereien. Sie haben durchaus practischen Zweck. Die Drohung soll dadurch localisirt werden. Wer an einen der genannten Orte dachte, in dem wurde auch der Gedanke an das göttliche Gericht lebendig. Jerusalem wird zuerst in V. 9 genannt als der Mittelpunct des Judäischen Lebens: das Thor meines Volkes s. v. a. die Stadt oder Hauptstadt dess. Dann erscheint es zum zweitenmale in V. 12, in der Mitte von fünf Judäischen Orten, die ihm vorangehen, und fünf, die ihm nachfolgen — die Zehnzahl, die Signatur der Vollständigkeit, darauf hinweisend, daß das Gericht ein durchaus umfassendes. Die fünf hinter Jerusalem genannten Orte sind sämmtlich südlich von ihm gelegen. Daß man die fünf vor ihm genannten nördlich zu suchen hat, das Gericht also hier wie in Jes. 10, 28 ff. in geographischer Ordnung von Norden her fortschreitet, erhellt daraus, daß das zuerst genannte Beth Leaphra, identisch mit Ophra, im Gebiete Benjamins lag, Bethhaezel, identisch mit Azel in Sach. 14, 5, in der Nähe von Jerusalem. Hiernach wird man nicht annehmen

dürfen, daß Zaanan hier identisch sey mit dem südlich von Jerusalem gelegenen Zenan Jos. 15, 37, Schaphir mit Schamir.

Es fragt sich nun noch, in welchem Ereigniß die in Cap. 1 enthaltene Strafdrohung, sofern sie sich auf Juda bezieht, ihre Erfüllung fand. An die Assyrische Invasion denken Theodoret und Cyrill, Tarnov, Marck, Jahn u. A; für die Chaldäische Wegführung stimmen nach dem Vorgange von Hieronymus (et idem peccatum, imo eadem poena peccati, quae evertet Samariam, veniet usque ad Judam, et usque ad portam urbis meae Hierusalem. Ut enim Samaria subversa est ab Assyriis, ita Juda et Hierusalem subvertentur a Chaldaeis) Michaelis u. A.

Für die erstere Ansicht spricht auf den ersten Anblick das unmittelbare Anschließen des Gerichtes über Juda an das über Israel. Dieser Grund verliert aber seine Bedeutung durch die Bemerkung, daß dem Propheten die Dinge in der inneren Anschauung, also abgesehen von ihren Zeitverhältnissen, erscheinen, daß die Continuität des Strafgerichtes über Israel und über Juda nur die Wahrheit veranschaulicht, daß beides ein Ausfluß derselben Ursache, des Verhältnisses der göttlichen Gerechtigkeit zu der Sünde des Bundesvolkes ist. Nur diese Wahrheit ist das Wesenhafte, das beseelende Princip der prophetischen Drohungen, hinter dem die Zeitverschiedenheit als das Zufällige in der Regel ganz in den Hintergrund tritt. Einen andern Grund für die Assyrische Invasion könnte man aus dem „bis nach Jerusalem" in V. 9 entnehmen, da die Chaldäische Invasion Jerusalem selbst mit betraf. Allein das vorhergehende: „bis zu Juda", da doch das Unglück nicht etwa bei Juda stehen bleiben, sondern dieses selbst überfluthen sollte, zeigt, daß man das עד (vgl. über dass. Beitr. 1. p. 66) beide Male aus einem stillschweigenden Gegensatze erklären müsse gegen die Erwartung,

daß das Gericht entweder an der Grenze von Juda stehen bleiben, oder wenn dies nicht, doch wenigstens die Hauptstadt verschonen werde. Diese Erwartung als falsch darzustellen begnügt sich hier der Prophet. Daß Jerusalem selbst noch als Object des göttlichen Gerichtes zu denken sey, erhellt nicht aus dieser Stelle, die weder nach der einen, noch nach der andern Seite hin etwas aussagt, wohl aber aus folgenden Gründen. Schon V. 5 läßt durchaus nichts Anderes erwarten. Jerusalem wird dort als der Hauptsitz und die Quelle des Verderbens im Reiche Juda bezeichnet, grade so wie Samaria im Reiche Israel. Der dortige Ausspruch bildet die Grundlage der folgenden Drohung. Wie sollte nun in ihr, während sie sich im Reiche Israel auf Samaria concentrirt, im Reiche Juda die Verführerin ganz übergangen, und nur den Verführten die Strafe angekündigt werden? Daß dies nicht die Absicht des Propheten sey, zeigen deutlich die Worte V. 12: „denn Böses steigt herab vom Herrn auf das Thor von Jerusalem". Diese Worte können schon wegen des כִּי nicht sagen wollen, daß das Unglück nur bis zum Thore von Jerusalem gelangen und dort stillstehen werde. Sie erweisen sich durch die Part. rationalis als Begründung des Ausspruches in V. 11, daß die Trauer des Volkes nicht zu Bethhaezel, dem Hause des Stillstandes, ihr Ende erreichen werde (vgl. zu Sach. 14, 5). Allein die Worte liefern, auch abgesehen von dieser Verbindung, durch sich selbst einen Beweis. Sie enthalten eine wörtliche Beziehung auf die Schilderung des Gerichtes über Sodom und Gomorrha, Gen. 19, 24. Jerusalem wird durch sie als ein zweites Sodom bezeichnet (vgl. Jes. 1, 10), über das sich die göttlichen Gerichte entladen werden. Zu dieser Ausdehnung auf Jerusalem kommt dann als zweites Merkmal die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft, vgl. V. 11. 15. 16; diese wird auch in der Verheißung C. 2. V. 12. 13 als geschehen vorausgesetzt. Nicht

Israel allein, das ganze Bundesvolk befindet sich in der Zerstreuung, und wird aus ihr vom Herrn gesammelt.

Beide Merkmale nun passen nicht auf die Assyrische Invasion, und diese kann demnach, die göttliche Erleuchtung des Propheten angenommen, nicht als das eigentliche Object seiner Drohung betrachtet werden. Unstatthaft ist dies aber auch, wenn wir die Sache rein menschlich betrachten. Die Weissagungen der Propheten in Bezug auf die Assyrer sind von Anfang an ermuthigend. Sie sollen zwar eine Zuchtruthe des Herrn für sein Volk seyn, aber nimmer soll dasselbe ihnen zum gänzlichen Untergange preisgegeben werden. Durch unmittelbar göttliche Dazwischenkunft wird ihr Plan der Einnahme Jerusalems vereitelt. So beständig bei Jesaias, so Hos. 1, 7. Doch wir können aus unserem Propheten selbst den Beweis führen, daß sein geistiges Auge nicht vorzugsweise oder gar ausschließlich auf die Assyrer gerichtet war. In der Weissagung C. 3—5, wo er das Gericht über Juda ganz auf dieselbe Weise beschreibt wie hier, übergeht er die Assyrer ganz mit Stillschweigen. Babylon wird C. 4, 10 als der Ort genannt, wohin Juda in's Exil weggeführt werden soll.

Doch muß man sich hier, wie immer bei den Drohungen und Verheißungen der Propheten, hüten, daß man über der Beziehung auf ein einzelnes historisches Ereigniß nicht die beseelende Idee aus den Augen verliert. Wird diese recht erfaßt, so zeigt es sich, daß ein einzelnes historisches Ereigniß zwar vorzugsweise berücksichtigt seyn, nie aber die Weissagung erschöpfen kann, daß wir auch hier wegen der Hauptbeziehung auf die Chaldäische Zerstörung dasjenige nicht etwa ausschließen dürfen, in dem sich vorher, wie bei der Invasion der Syrer und der Assyrer, oder nachher, wie bei der Römischen Zerstörung, dasselbe Gesetz der Vergeltung realisirte. Der Prophet weist selbst in C. 4, 11—14

noch auf zwei andere Phasen des göttlichen Gerichtes hin, welche auf die Chaldäische folgen werden.

Nachdem der Prophet bisher das einbrechende göttliche Gericht in großen Umrissen geschildert, geht er C. 2 über zur Bestrafung einzelner Laster, die aber zugleich, ja vorzugsweise als Indicien des ganzen krankhaften Volkszustandes zu betrachten sind, und der darauf folgenden Strafen. Was er hier besonders in's Auge faßt, was also eine zur Zeit der Abfassung besonders stark hervortretende Äußerung des sündigen Verderbens seyn mußte, sind die Ungerechtigkeiten und Bedrückungen der Großen, deren Schilderung auffallende Ähnlichkeit darbietet mit der Jes. C. 5, 8 ff. Der Prophet unterbricht diese Schilderung nur, um die falschen Propheten abzuweisen, die ihm die Härte seiner Reden vorwarfen, und behaupteten, daß sie des barmherzigen Gottes unwürdig seyen. Diese Härte, antwortet der Prophet, sey die wahre Milde, da nur sie das herannahende Strafgericht abwehren könne; nicht aus Mangel an Langmuth, nicht aus Unbarmherzigkeit strafe sein Gott, sondern die Schuld liege an den Frevlern, welche seine Gerichte mit Gewalt über sich herbeiziehen*).

Die Weissagung schließt mit der Verheißung in V. 12. 13. Sie wird ganz abgerissen eingeführt, um sie in desto grelleren Gegensatz gegen die Drohung zu stellen, wie ebenso auch in

---

*) V. 6 ist zu übers.: nicht sollt ihr träufeln (weissagen), träufeln sie (die falschen Propheten); träufeln sie (die Angeredeten, die wahren Propheten) nicht diesen (den räuberischen Großen) so weicht nicht die Schmach, der schmachvolle Untergang bricht unaufhaltsam herein. Daß das הטיף nicht schwätzen heißt (Caspari) zeigt die Grundst. 5 Mos. 32, 2 und hier V. 11. Die falschen Propheten sind übrigens als die Helfershelfer der verderbten Großen zu betrachten, als das Bollwerk namentlich, welches sie dem wahren Prophetenthum und seiner Einwirkung auf das Volk entgegenstellten, auch auf das eigne Gewissen, wie die materielle Gewalt überall sich nach einem solchen geistigen Bundesgenossen umsieht. Wird dies beachtet, so gewinnt die Bestrafung und Drohung noch mehr Einheit.

C. 4, 1 ein schroffer und unvermittelter Gegensatz der Verheißung gegen die Drohung stattfindet*). Sie ist nur kurz, weit kürzer wie in den folgenden Reden, und weit weniger detaillirt, wie in ihnen. Der Prophet will erst die Sünder aus ihrer Sicherheit aufschrecken; er läßt daher nur einen schwachen Schimmer der Hoffnung in das düstere Gemälde hineinfallen. „Sammeln, ja sammeln will ich, Jakob, dich ganz, versammeln den Rest Israels. Zusammen will ich ihn bringen wie die Schafe Bozras, wie eine Heerde auf ihrer Trift werden sie lärmen vor Menschen. Es ziehet einher der Durchbrecher vor ihnen, sie brechen durch, ziehen durch's Thor und gehen heraus, und es zieht ihr König her vor ihnen und der Herr an ihrer Spitze.

Viel Licht erhält die ganze Schilderung durch die Bemerkung, daß ihr Züge fast sämmtlich von der Befreiung aus Ägypten entlehnt sind. Israel wuchs dort unter dem Drucke und Elend, durch den unter dem Kreuze verborgenen Segen des Herrn zu immer größerer Zahl, vgl. 2 Mos. 1, 12; als die Zeit der Erlösung gekommen, gab sich der Herr, der sich lange verborgen, wieder als seinen Gott zu erkennen; zuerst wurde das Volk gesammelt — dann zog der Herr vor ihm her am Tage in einer Wolkensäule, und bei Nacht in einer Feuersäule, 2 Mos. 13, 21. Er führte es herauf aus Ägypten, dem Hause der

---

*) Gewissermaßen jedoch leitet hier zu ihr V. 11 über: „wenn Einer käme, Wind und Trug löge: „ich will dir weissagen von Wein und von Rauschtrank, der wäre der Weissager dieses Volkes.“ Ein solcher Weissager zwar ist Micha nicht, aber kann und darf er nicht Heil ohne Gericht verkündigen, so hat er doch im Namen des Herrn Heil nach dem Gerichte anzukündigen. Die ganz unglückliche Meinung, daß in V. 12. 13 die falschen Propheten redend eingeführt werden, scheitert schon daran, daß in V. 12 nur die Sammlung des Restes Israels verheißen wird, also das Gericht als vorangehend gesetzt. Nicht viel minder irrig ist es, wenn man, statt V. 11 als Vorbereitung zu V. 12 u. 13 zu betrachten, diese V. von V. 11 abhängig macht und also gewissermaßen als zufällig betrachtet.

Knechte, 2 Mos. 20, 2. Grade so auch hier. Die Mehrung und Sammlung beschreibt V. 12, die Befreiung V. 13; hier wie dort wird Israels Elend unter dem Bilde eines Aufenthaltes im Diensthause oder Gefängnisse, dessen Thore der Herr öffnet, dessen Mauern er durchbricht, dargestellt. In dieser Anlehnung an die frühere Befreiung, die ihren tieferen Grund hat in der vorbildlichen Bedeutung der letzteren, einer Realweissagung auf alle späteren, welche ihren Keim und ihre Gewähr vollkommen in sich enthält, stimmt Micha überein mit seinen Zeitgenossen Hoseas und Jesaias, vgl. Hos. 2, 1. 2, Jes. 11, 11 ff.: „Der Herr wird zum zweiten Male seine Hand ausstrecken, loszukaufen den Rest seines Volkes. Und er erhebt ein Panier den Heiden und vereinigt die Zerstreuten Israels, und sammelt die Verjagten Judas von den vier Säumen der Erde. Und der Herr schlägt mit dem Bannfluche die Zunge des Meeres von Ägypten, und schwingt seine Hand über den Strom in der Heftigkeit seines Windes und schlägt ihn zu sieben Flüssen, daß man mit Schuhen durchwaden kann. Und es wird eine Bahn dem Überreste seines Volkes seyn, — wie sie Israel war am Tage seines Auszuges aus Ägypten." Diese Beziehung auf die vorbildliche Befreiung zeigt deutlich, daß man in der Schilderung den Gedanken und seine Einkleidung wohl von einander zu sondern hat.

V. 12. Der Nachdruck, der auf dem Sammeln im Gegensatze gegen die früher angekündigte Wegführung und Zerstreuung liegt, die nach menschlicher Ansicht, von Gottes Gnade und Allmacht abgesehen, keine glückliche Wendung zuzulassen schien, wird ausgedrückt durch den in beiden Gliedern vorausgeschickten Infin. absol. Unter Jakob und Israel verstehen mehrere Ausll. Juda, andere die Zehnstämme allein, andere beides zusammen. Diese letzte Ansicht ist die allein richtige. Dies erhellt aus C. 1, 5, wo durch Jakob und Israel die ganze Nation bezeichnet wird. Die Verheißung an unserer Stelle steht

in genauer Beziehung auf die dort sich findende Drohung. Ganz Israel wird durch seine Sünde dem Verderben preisgegeben, ganz Israel wird durch Gottes Gnade errettet. Bestätigt wird diese Annahme durch die Vergleichung der Parallelstellen des Hoseas und des Jesaias, wo das Ganze durch seine zwei Theile, Juda und Israel, bezeichnet wird. Micha läßt diese Theilung hier unbeachtet, weil die sichtbare Trennung, schon in der Gegenwart durch eine unsichtbare Einheit überwogen, in jener Zukunft, wo wie Ein Hirt, so auch Eine Heerde seyn wird, ganz schwinden soll. — Das dem: Jakob dich ganz, im zweiten Gliede entsprechende: den Rest Israels, zeigt an, daß die Realisirung der Verheißung, weit entfernt, die Drohung aufzuheben, vielmehr auf ihrer vorhergehenden Realisirung beruht. Ganz gesammelt wird die durch die göttlichen Gerichte gereinigte Gemeinde Gottes; die göttliche Gnade hat in sich keine Schranken, und die in der Gegenwart in ihrem Objecte gegebenen werden dann weggeräumt seyn. — Die Worte: zusammen werde ich bringen u. s. w., zeigen zugleich die Treue des großen Hirten, der seine zerstreute Heerde aus allen Gegenden sammelt, und die unerwartete und wunderbare Vermehrung dieser Heerde, vgl. Jerem. 23, 3: „und ich werde sammeln den Rest meiner Heerde aus allen Ländern, wohin ich sie vertrieben habe, und ich führe sie zurück auf ihre Weideplätze, und sie sind fruchtbar und mehren sich," 31, 10: „der Israel zerstreut, wird es sammeln, und er bewahret es wie ein Hirt seine Heerde." Bozra nehmen wir als den Namen einer Hauptstadt der Idumäer in Auranitis, vier Tagereisen von Damascus. Der große Heerdenreichthum dieser Stadt erhellt aus Jes. 34, 6 (obgleich dort von Menschenschlächterei die Rede, so hat die Darstellung doch offenbar den Reichthum Bozra's an natürlichen Heerden zur Voraussetzung), und ist aus ihrer Lage vollkommen erklärlich. In ihrer Nähe nämlich beginnt die unermeßliche Arabische Fläche, welche einerseits bis Dschof in

das Herz von Arabien ununterbrochen fortgeht, nordwärts unter dem Namen El Hamad bis Bagdad reicht. Man rechnet ihre Länge und Breite auf acht Tagereisen, sie enthält viel Gesträuch und blühende Gewächse, vgl. Burkhardt und Ritter*). Mehrere nehmen בָּצְרָה als Apell. in der Bed. Hürde, Schafstall. Für einen solchen Gebrauch des Bozra spricht aber nichts; dagegen die wahrscheinliche Bedeutung des Stadtnamens, בָּצְרָה, locus munitus = מִבְצָר oder בִּצָּרוֹן. Es läßt sich schwerlich annehmen, daß das Wort zugleich die Bedeutung Festung und Stall hatte. Die Individualisirung ist dem prophetischen Charakter angemessener, wie der allgemeinere Ausdruck. Der Vergleichungspunkt ist übrigens, wie das letzte Glied zeigt (zu dem die Worte: wie eine Heerde auf ihrer Trift, nach den Accenten

*) Nach dem Vorgange von v. Raumer, Robinson, Ritter (Erdk. 14, 101) ist es jetzt gewöhnlich geworden, zwischen einem doppelten Bozra, dem Auranitischen und dem Edomitischen zu scheiden. Die Gründe für diese Unterscheidung aber sind nicht von durchgreifender Bedeutung. Eine „hohe Lage" wird dem Edomitischen Bozra in Wahrheit nirgends beigelegt. Die Behauptung, Edom habe sich stets auf das Gebiet zwischen dem todten und rothen Meere beschränkt, hat 1 Mos. 36, 35 gegen sich, wonach schon in der Vormosaischen Zeit der Edomitische König Hadad Midian schlägt im Gefilde Moabs, dann Klagel. 4, 21, wonach Edom im Lande Uz wohnt, das nur in Arabia deserta gesucht werden kann. Man denke nur an die Abzweigung der Midianiter, welche sich nach Arabia deserta herübergezogen, während der Hauptsitz in Arabia petraea war. Gegen die Verschiedenheit aber spricht, daß von Bozra stets ohne weiteres geredet wird, ohne jede unterscheidende Bezeichnung; dann daß das edomitische Bozra eine große und mächtige Stadt gewesen sein muß, wozu wohl die „mächtigen Ruinen" in Hauran passen, nicht aber die viel unbedeutenderen Trümmer bei Busseireh in Dschebal; endlich die Unwahrscheinlichkeit, daß einer so bedeutenden Stadt wie des Auranitischen Bozra in der Schrift nie gedacht sein soll. Mit einem doppelten Bozra nicht zufrieden, hat man mehrfach noch ein drittes angenommen, ein Moabitisches, auf Grund von Jerem. 48, 24. Auffallen muß es aber schon, daß Bozra hier unter allen Moabitischen Städten zuletzt genannt wird, und daß nach ihrer Nennung sogleich die Worte folgen: „über alle Städte des Landes Moab, die fernen und die nahen." Vielleicht war Bozra eine gemeinschaftliche Eroberung der Edomiter und Moabiter, vielleicht auch waren die letzteren in späterer Zeit zu einer Art von Mitbesitz der Stadt gelangt.

gezogen werden müssen) nicht die Sammlung und Vereinigung, sondern die Menge, das Gewimmel: wie die Schafe Bozra's, so daß sie an Menge den Schafen Bozra's gleichkommen. — Das הַדִּבְרוֹ von דֹּבֶר, Trift, ist gegen die allgemeine Regel doppelt bestimmt, durch den Artikel und durch das Suff. Man hat dies daraus erklärt, daß das kleine Suff. allmählig seine Kraft verloren habe. Leichter aber nimmt man vielleicht an, daß der Artikel zuweilen seine Kraft verlor und mit dem Nomen verschmolz, wofür der häufige Gebrauch des Stat. emphaticus bei unbestimmten Nominibus im Syrischen (vgl. Hofmann Gramm. Syr. S. 290) eine Analogie darbietet. Die letzten Worte schildern malerisch das Getöse, was eine dichtgedrängte zahlreiche Heerde hervorbringt. Der Plur. des Fem. bezieht sich auf die Schafe. Das מִן bezeichnet die Causa efficiens. Sie tosen, und dies Tosen geht von (zahlreich versammelten) Menschen aus. Dieselbe Verbindung von Bild und Sache Ez. 34, 31: und ihr (וְאַתֵּן) seyd meine Heerde, meine Weideheerde seyd ihr Menschen, vgl. 36, 38.

V. 13. Der ganze Vers ist aus dem zu Grunde liegenden Bilde eines Gefängnisses zu erklären, in welchem das Volk Gottes eingeschlossen liegt, nun aber durch Gottes gewaltige Hand befreit wird. Unter dem Durchbrecher verstehen viele Ausll. den Herrn selbst. Allein berücksichtigen wir, daß des Herrn, als des Führers des Zuges, in einem Doppelgliede zu Ende des Verses gedacht wird, sehen wir auf den Typus der Befreiung aus Ägypten, wo Moses als Durchbrecher an der Spitze Israels einherzieht, auf die Parallelstelle des Hoseas, wo die Söhne Israels und Judas sich Ein Haupt setzen, mit deutlicher Anspielung auf jenen Typus, so werden wir uns geneigt finden, unter dem Durchbrecher den von Gott erweckten dux et antesignanus zu verstehen. Mit der Erweckung und Ausrüstung eines solchen Führers beginnt jede göttliche Errettung, und was

die vorbildlichen Führer, ein Moses, ein Serubabel, bei den niederen Errettungen, das war bei der höchsten und letzten Christus. Ihn haben schon mehrere Jüdische Ausll. hier unter dem Durchbrecher verstanden (Schöttgen, Horae II. p. 212), und vergleichen wir C. 5, wo das hier in allgemeineren Umrissen Angedeutete weiter ausgeführt wird, so werden wir an dieser Erklärung nur das auszusetzen haben, daß sie die vorbildlichen Durchbrecher ausschließt, an die Stelle der ideellen Person des Durchbrechers, die sich dem Propheten in der inneren Anschauung darbietet, das Individuum setzt, in welchem sich diese Idee am vollkommensten realisirte. Das וַיַּעַבְרוּ שַׁעַר wird von mehreren Ausll. auf das Eindringen in die feindlichen Thore bezogen. So Michaelis, dem Rosenmüller folgt: nulla erit tam munita porta, quae eos ab ingressu arcere possit. Diese Auslegung zerstört aber das ganze Bild, und verletzt den zu Grunde liegenden Typus der Befreiung aus Ägypten. Das Thor, durch welches hindurch gebrochen wird, ist ja das Thor des Gefängnisses. Die drei Verba: sie durchbrechen, sie durchziehen, sie gehen heraus, schildern malerisch den durch keine menschliche Gewalt zu hemmenden Fortschritt. — Die letzten Worte eröffnen den Blick auf den höchsten Führer des Zuges, vgl. außer 2 Mos. 13, 21 noch Jes. 52, 12. „Denn nicht in Zittern sollt ihr ausziehen, und nicht in Flucht sollt ihr gehen. Denn vor euch her zieht der Herr, und euren Zug beschließt der Gott Israels.“ 40, 11. Ps. 80, 3. Bei dem Zuge aus Ägypten zog, außer dem Durchbrecher Moses, ein sichtbares Symbol der Gegenwart Gottes vor dem Heere her. Bei dem Zuge aus Babylon war der Engel des Herrn nur dem Auge des Glaubens sichtbar, wie einst, da Abrahams Knecht nach Mesopotamien zog, 1 Mos. 24, 7. Bei der letzten und höchsten Befreiung war der Durchbrecher zugleich des Volkes König und Gott.

Da unsere Weissagung durchaus in sich keine Beschränkung

enthält, so sind wir vollkommen berechtigt, sie auf den ganzen Complexus des dem Bundesvolke bestimmten Heiles zu beziehen, und ihre Erfüllung in jedem schon gewordnen oder noch bevorstehenden Ereignisse in demselben Maße zu suchen, als sich darin die Grundidee, Gottes Gnade über sein Volk, offenbart. Jede Beschränkung auf irgend ein einzelnes erweist sich als unzulässig. Am meisten die auf die Befreiung aus dem Exil, welche namentlich in Bezug auf Israel nur als ein schwaches Vorspiel der Erfüllung gelten kann. Am nächsten sind der Wahrheit diejenigen gekommen, welche eine ausschließliche Beziehung auf Christum annehmen, falls sie nämlich erkennen, daß die Bekehrung der Erstlinge Israels zur Zeit seiner Erscheinung in Niedrigkeit, nicht das Ende seiner Wege mit diesem Volke ist.

Cap. 3—5.

Die Rede beginnt mit neuer Bestrafung und Drohung. Sie ist zuerst V. 1—4 gegen die habsüchtigen Großen gerichtet — diese erscheinen in V. 2 als Menschenmörder, vgl. Sirach 31, 21: „es mordet den Nächsten, wer ihm seinen Lebensunterhalt nimmt," in V. 3 als Menschenfresser, weil sie die geraubte Nothdurft des Armen zu ihrem eignen Vortheil verwenden — sie geht dann V. 5—7 über zu den falschen Propheten. Ihrem heuchlerischen, schwächlichen, eigennützigen Charakter stellt der Prophet beiläufig den durch seine Person repräsentirten Charakter des wahren Propheten entgegen, der in stets durch den Geist des Herrn erneuter Kraft nur der Wahrheit und dem Rechte dient, und dem durch jene irre geleiteten Volke seine Sünden vorhält, V. 8. Dies zu thun fährt der Prophet fort V. 9—12. Die drei Stände der göttlich berufenen Leiter, von denen das Leben oder der Tod der Gemeinde abhing, die Fürsten, die

Priester, die Propheten (vgl. zu Sach. C. 11) sind also entartet, daß Gottes Ehre ihnen nichts gilt, ihr eigner Vortheil Alles, und bei diesem inneren Abfall dienen die Verheißungen, die Gott seinem Volke gegeben, und die sie in heuchlerischer Selbstverblendung, ohne auf ihre Bedingtheit zu sehen, auf sich ziehen, dazu, sie in ihrer Sicherheit zu bestärken. Gott aber wird sie auf furchtbare Weise für ihren Abfall strafen und aus dieser Sicherheit reißen. Die innerlich entheiligte Gemeinde des Herrn soll auch äußerlich entheiligt werden. Zu einem gemeinen Ackerfelde wird Zion; in Schutt und Trümmer sinkt Jerusalem, Gottes Stadt; der Tempelberg wird wieder, was er gewesen, ehe er Gottes Sitz geworden, eine dichtbewachsene Waldhöhe, die nun in ihrer natürlichen Niedrigkeit erscheinend, gegen die näher liegenden Berge ganz in den Hintergrund tritt. — In dem ganzen Abschnitte, dessen Zwölfzahl durch die dreifache vier getheilt wird, hat der Pr. vorzugsweise die Großen, die bürgerlichen Obern im Auge. Die falschen Propheten, mit denen er sich in dem zweiten Absatz beschäftigt, kommen als ihre Helfershelfer in Betracht. In dem dritten Absatz wird die Anrede in V. 9. 10 wieder allein an die Großen gerichtet. Die beiden anderen Stände werden erst in V. 11 zu ihnen hinzugefügt. Und die Anklagen, die gegen sie erhoben werden, beziehen sich auf ihr Verhältniß zu den Großen. Den Priestern wird nicht etwa vorgeworfen, daß sie das Lehren überhaupt zum Erwerbszweige machen, sondern daß sie gegen Bestechung das Gesetz in einer den räuberischen Gelüsten der Großen günstigen Weise auslegen, ihnen also nicht minder wie die falschen Propheten in die Hände arbeiten. — Der in V. 10 gegen die Großen erhobene Vorwurf: „bauend Zion mit Blut, und Jerusalem mit Unrecht," ist vielfach falsch aufgefaßt worden. Die Worte sind nicht aus Hab. 2, 12 zu erklären, sondern aus Ps. 51, 20, wo David den Herrn bittet: „baue die Mauern Jerusalems," die er durch

Blut zerstört hatte, V. 16. Das: bauend, steht ironisch, s. v. a.: die ihr Jerusalem durch Blut und Unrecht zerstöret, vgl. das: euretwegen wird Zion als Feld gepflüget werden, in V. 12, statt es durch Gerechtigkeit aufzubauen. Gerechtigkeit erbaut, weil sie Gottes Schutz und Segen herbeiruft, Ungerechtigkeit zerstört, weil sie den göttlichen Fluch herbeizieht.

Doch des Bundesvolkes Untreue kann Gottes Treue nicht aufheben. Der Prophet geht daher plötzlich von der Drohung zur Verheißung über. Das Verhältniß beider zu einander bezeichnet Calvin also: Est nunc quod agam cum paucis. Ego hactenus disserui de propinquo dei judicio apud regis consiliarios, apud sacerdotes et prophetas, denique apud plebem ipsam, quia omnes sunt scelerati et impii, contemtus dei et desperata etiam obstinatio pervasit totum corpus. Habeant igitur illi, quod meriti sunt. Sed jam seorsim colligo filios dei. Habeo enim, quod illis dicam in aurem.

Die genaue Beziehung, in welcher der erste Theil der Verheißung auf die vorhergehende Drohung steht, ist schon S. 482 nachgewiesen worden. Der Zionsberg, dies ist der Inhalt von V. 1—7, wird in Zukunft nicht etwa bloß in seine alte Würde wiederhergestellt, sondern er wird erhöht über alle Berge der Erde, das durch ihn repräsentirte Reich Gottes überstrahlt durch seine Herrlichkeit, die ihm durch eine neue Offenbarung des Herrn zu Theil wird, vgl. das: und der Herr wird König über sie auf dem Berge Zion, V. 7, alle Reiche der Welt, und übt auf ihre Bürger anziehende Gewalt aus, so daß sie nach Zion strömen, um dort die Befehle des Herrn zu empfangen, V. 1. 2. Durch das Regiment, das der Herr von Zion aus führet, wird der Friede in der Heidenwelt einheimisch, V. 3, und in Folge dessen hört die Gemeinde des Herrn auf, der Unbill der Weltmächte preisgegeben zu seyn, V. 4a. Solche Verheißung wird sicher in Erfüllung gehen, so unglaublich sie auch erscheinen mag, denn

die allmächtige Wahrhaftigkeit hat sie gegeben, V. 4b., und zwar deshalb gegeben, weil es in der Ordnung ist, daß die Herrlichkeit des Herrn sich in alle Ewigkeit in der Führung seines Volkes entfalte, V. 5. Die Verheißung nimmt in V. 6 u. 7 einen neuen Ansatz, der an C. 4a. anknüpft. In jener Gnadenzeit wird der Herr allem Elende seines Volkes ein Ende machen.

V. 1. Und es geschieht am Ende der Tage, da wird der Berg des Hauses des Herrn festgegründet seyn auf der Spitze der Berge und erhaben vor den Hügeln, und es strömen zu ihm Völker. Das: und es geschieht, spannt die Aufmerksamkeit auf die große und unerwartete Wendung der Dinge. Das באחרית הימים wird von Vielen erklärt: in der Folgezeit, in Zukunft. Daß aber die richtige Erkl., der schon die LXX. folgten, die es gewöhnlich durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις wiedergeben, und die Chald. Paraphrasten, בסוף יומיא, die ist: am Ende der Tage, wurde in meiner Schrift über Bileam S. 158 ff. nachgewiesen. Was auf den ersten Anblick für die Bed. „in der Folgezeit" zu sprechen scheint, wird durch eine doppelte Bemerkung beseitigt, zuerst, daß das Ende nicht grade das überhaupt letzte zu seyn braucht, sondern nur das Ende der Entwickelungen, welche der Redende grade überschaut, dann, daß es in der Willkür des Redenden steht, welchen Umfang er dem Anfang und welchen Umfang er dem Ende zutheilen will. Bei den Propheten kommt die Redensart, anders wie im Pentat., fast ausschließlich in Beziehung auf die Messianischen Zeiten vor, ein Sprachgebrauch, der sich besonders auf Grund von Deut. 4, 30 entwickelt hat. Sie theilen die ganze Zeit des Reiches Gottes in zwei Hälften, Anfang und Ende, Stand der Erniedrigung und Stand der Erhöhung. Den Scheidepunkt bildet die Geburt des Messias, nach C. 5, 2: „er wird sie dahin geben bis zu der Zeit, da Gebärerin gebiert." — Der Berg des Hauses des Herrn ist nach dem gewöhnlichen

Sprachgebr. nicht der Moriah, sondern der ganze Berg Zion, als dessen Theil der Moriah betrachtet wurde, vgl. Ps. 76, 3. 78, 68. Der Prophet kennt in V. 8 nur zwei Theile, Zion und Jerusalem. In C. 3, 12 ist zuerst allein von Zion als der pars melior die Rede, dann werden im zweiten Gliede Jerusalem und der dem Zion entsprechende Berg des Hauses, oder der Berg Zion, in seiner höchsten Qualität als Tempelberg betrachtet, nebeneinander gestellt. — Das נכון befestigt, fest gegründet, ist mehr als das bloße „gesetzt." Es weist darauf hin, daß die Veränderung keine momentane ist, sondern, daß der Tempelberg für immer soll erhöht werden und keine Macht der Erde vermögen soll ihn zu erniedrigen. Es geht also Hand in Hand mit dem: „und der Herr wird König über sie von nun an bis in Ewigkeit" in V. 7. Dasselbe נכון kommt in 1 Kön. 2, 45 von der unwandelbaren Festigkeit des Thrones Davids vor: „der Thron Davids wird befestigt seyn vor dem Herrn bis in Ewigkeit," vgl. 2 Sam. 7, 12. 13. Den Commentar zu dem נכון gibt Dan. 2, 44: „Und in den Tagen dieser Könige wird Gott vom Himmel ein Königreich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird — — es wird alle diese Königreiche zermalmen und zerstören, aber es wird ewiglich bleiben." Daß בראש ההרים nicht heißt: an der Spitze der Berge, obenan stehend als ihr erster (Hitzig u. A.), sondern auf dem Gipfel der Berge (das ב ebenso in Richt. 9, 7 vgl. mit 1 Sam. 26, 13) erhellt daraus, daß das ראש in Verbindung mit הר stehend von dem Gipfel der Berge vorkommt, in dieser Verbindung also nicht im uneigentlichen Sinne angewandt werden durfte. Der Sinn kann also nur der seyn: der Zion überragt in Zukunft so weit alle anderen Berge, daß diese ihm gleichsam zur Unterlage zu dienen scheinen. Die Erhöhung des Tempelberges nun wird von mehreren Ausll. als eine physische genommen. Jüdische Stellen, in denen die Erwartung ausgesprochen wird, Jehova werde in

den Tagen des Messias den Berg Carmel und Tabor heranbringen und Jerusalem oben darauf setzen, findet man bei Galatinus, de arcanis catholicae veritatis l. V. c. 3. In neuerer Zeit haben Hofmann und Drechsler die buchstäbliche Auffassung vertheidigt. Dafür aber, daß die Höhe eine moralische ist, hat Caspari treffend die genaue Correspondenz geltend gemacht zwischen den Worten: „der Berg des Hauses des Herrn wird festgegründet seyn auf dem Gipfel der Berge," und den Worten in V. 2: „von Zion wird ausgehen Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem": „Wie 1b. 2a., so entspricht 1a. 2b. V. 1a. ist der Grund von V. 1b., V. 2a., was V. 1b. weiter entwickelt, die Folge von 2b. So muß 2b. mit V. 1a. wesentlich identisch seyn; V. 2b. spricht aber von etwas, das auf die moralische Höhe des Zionsberges hindeutet, sie begründet." Dazu kommt, daß dem Tempelberge auch in Bezug auf die Vormessianische Zeit mehrfach Höhe, im moralischen Sinne, beigelegt wird, und daß es gewaltsam seyn würde, unsere St. von diesen loszureißen. Auf dieser Anschauung ruht schon der Gebrauch des עלה von den Reisen nach Jerusalem, wie auch hier in V. 2. Dann ist zu vgl. Ps. 48, 3; Ez. 17, 22. 23: „Und ich pflanze auf einem Berge hoch und erhaben. Auf dem hohen Berge Israels will ich es pflanzen," ganz besonders aber Ps. 68, 16: „Berg Gottes ist der Berg Basans, ein Gipfelberg der Berg Basans. V. 17. Warum lauert ihr, ihr Gipfelberge, auf den Berg, den der Herr begehret zu seinem Sitze? Der Herr wird ihn auch bewohnen immerfort." Der Berg Gottes ist hier Emblem der durch Gottes Gnade mächtigen Weltreiche. In V. 16 sagt der S., was der Berg Basans ist, in V. 17 weist er die ungegründeten Ansprüche zurück, die er auf Grund seiner wirklichen Vorzüge erhebt; ist er groß, so ist der Berg Zion doch unendlich größer und vergeblich sind seine Be-

mühungen, das Verhältniß umzukehren. Diese Stelle leitet uns herüber zu einem andern Grunde gegen die buchstäbliche Auffassung. Es findet sich in ihr die in der Schrift so gewöhnliche (vgl. m. Comm. zu Ps. 65, 7. 76, 5, Apoc. 8, 8. 17, 9) Darstellung der Reiche unter dem Bilde der Berge*). Je unzertrennlicher Berg und Reich für die Israelitische Anschauung waren, desto näher lag es, in uns. St. den Gedanken ausgesprochen zu finden: das Reich Gottes wird in Zukunft über alle Weltreiche erhöht werden. Fassen wir den gewöhnlichen bildlichen Gebrauch der Berge in's Auge, so liegt es nahe anzunehmen, daß nicht bloß die Erhöhung uneigentlich zu fassen ist, daß auch der Berg selbst vorzugsweise nach seiner symbolischen Seite in Betracht kommt, als Symbol des Reiches Gottes unter Israel, wobei wir jedoch erwarten werden, daß bei dem Anfange des Verhältnisses wenigstens die Sache noch mit dem Symbole verbunden seyn wird. Später kann sie sich dann ohne Bedenken von ihm loslösen. Der tiefe Schmerz, der durch die Verkündung in C. 3, 12 hervorgerufen werden mußte, haftete nicht an dem Berge als solchem: er hatte den durch die Beschaffenheit des Berges abgebildeten Zustand des Reiches Gottes zum eigentlichen Gegenstande. Eben diesen faßt auch der Trost in's Auge. — Woburch aber soll die Erhöhung des Tempelberges bewirkt werden? Coccejus hat bereits bemerkt, man dürfe die Erhöhung nicht in das Hinzuströmen der Heiden setzen, das sey nicht Ursache, sondern Folge. Die richtige Antwort gewährt uns V. 2: „von Zion gehet aus Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem,“ und V. 7: „und der Herr wird König über sie auf dem Berge Zion.“ Danach erfolgt die Erhöhung durch eine herrliche Kundgebung des Herrn innerhalb

---

*) Man darf ja nicht, wie noch zuletzt Caspari, annehmen, daß die Berge hier als Cultusstätten in Betracht kommen.

seiner Gemeinde, in Folge deren Zion der Mittelpunkt der Erde wird. Daß diese Kundgebung in Christo erfolgen soll, tritt erst später hervor, vgl. bes. C. 5, 1. 3. Parallel ist übrigens Ezech. 40, 2, wo der Berg Zion ebenfalls in der Meff. Zeit als erhöht geschaut wird.

V. 2. **Und es gehen viele Heiden und sprechen: kommt, laßt uns emporziehen zu dem Berge des Herrn und zum Hause des Gottes Jakob, daß er uns lehre seine Wege und wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Zion wird Gesetz ausgehen und das Wort des Herrn von Jerusalem.** Die Worte: Und es gehen — Pfaden, geben die weitere Ausführung des: und es strömen zu ihm Völker. Auf u. St. ruht Sach. 8, 20—23 und dient ihr als Commentar. Die Völker gehen eins zum andern, sie beschicken sich gegenseitig, es geht durch die Heidenwelt eine mächtige Bewegung, welche sie den früher verachteten Zion suchen läßt. Es macht für die Sache keinen Unterschied, ob die Völker mit den Füßen des Leibes wallen, oder mit den Füßen des Geistes, ob sie zu dem eigentlichen Zionsberge wallen oder zu der Kirche, die durch ihn abgebildet wird, nur daß der Anfang des Wallens einer Zeit angehören muß, in der Symbol und Sache noch bei einander waren, der leibliche Zion noch der Sitz der Kirche. Daß die Vielheit der Völker den Gegensatz gegen die Einheit bildet, nicht den Gegensatz gegen die Allheit, zeigt die Vergleichung der Parallelst. bei Jesaias, wo den vielen Völkern die Erwähnung aller Heiden, כל־הגוים, vorangeht, der ganzen Heidenwelt — es strömen zu ihm alle Heiden, st. es strömen zu ihm Völker, bei Micha. Früher wallte nur ein Volk nach Zion, um dort dem Herrn seine Verehrung zu bezeigen und sich in seinen Wegen unterweisen zu lassen, 2 Mos. 23, 17. 34, 23. 5 Mos. 31, 10 ff., jetzt wallen viele Völker dahin. Im Blicke auf diese herrliche Zukunft des Berges Zion, welche die Gegenwart unendlich über-

bieten wird, kann die in C. 3, 12 geschilderte traurige Zwischenzeit leichter ertragen werden, in der der Berg des Hauses ganz verlassen dasteht. Die sonst ungewöhnliche Verbindung des תורה mit מן erklärt sich am einfachsten daraus, daß die Belehrung als von ihrem Gegenstande ausgehend gedacht werden kann. Die Wege des Herrn sind die Wege, auf welchen er will, daß die Menschen wandeln sollen, die ihm wohlgefällige Lebensweise. Den Gegensatz bildet das Wandeln auf seinen eignen Wegen Jes. 53, 6, die Einrichtung des Lebens nach der Willkür des eignen verderbten Herzens. Die letzten Worte: denn von Zion u. s. w. gehören nicht mehr den sich ermunternden Völkern, sondern dem Propheten. Sie geben den Grund an, weshalb die Völker so eifrig nach Zion wallen, woraus es sich erklärt, daß Zion so nachdrücklich vorangestellt ist. Zion ist in jener Zeit die Residenz des wahren Gottes, als solche durch herrliche Offenbarungen erwiesen, von der seine Befehle über die ganze Erde ausgehen. Das יצא ausgehen, steht hier ebenso wie in C. 5, 1 in dem Sinne des hervorgehens. Da keine Sphäre für das von Zion ausgehende Gesetz abgegränzt wird, so ist sie so weit als möglich zu nehmen, im Einklang mit dem Vorigen, wonach wir uns „Völker", „viele Heiden" in diese Sphäre eingeschlossen zu denken haben. Nicht zu übersehen ist das Fehlen des Artikels bei תורה, und daß das Gesetz nicht näher als Gottes Gesetz bezeichnet wird. Es soll zuerst nur hervorgehoben werden, daß der verachtete und verödete Zion der Ort der Gesetzgebung für die ganze Erde seyn wird. Das Gesetz wird dann näher bestimmt als das Wort Gottes. Viele Ausll. nehmen תורה hier in dem Sinne von Religion überhaupt (Calvin: prophetico more loquitur: nam cum lex usitata esset, ejus nomine totam doctrinam dei comprehendere solebant), das ausgehen verstehen sie von dem sich ausbreiten: von Zion soll sich die wahre Religion über alle Völker verbreiten, daher sind dorthin

ihrer aller Augen gerichtet. (Theodoret: οὗτος ὁ εὐαγγελικὸς λόγος ἀπὸ τῆς Ἱερουσαλὴμ οἷον ἀπό τινος πηγῆς ἀρξάμενος πᾶσαν τὴν οἰκουμένην διέδραμε, τοῖς μετὰ πίστεως προσιοῦσι τὴν ἀρδείαν προςφέρων). Allein das תורה hat ebenso wenig wie das משפט je die Bed. Lehre, Religion, immer die Bed. Gesetz, und hier darf diese Bedeutung um so weniger verlassen werden, da nach dem Vorherg. die Völker nach Zion wallen, nicht um dort Religion überhaupt, sondern um gesetzliche Normen für ihr practisches Verhalten zu suchen. Aber auch wenn man mit Caspari in dieser Beziehung die Erklärung modificirt („Früher in Zion und also in einen engeren Kreis eingeschlossen, wird das Gesetz von dort in die weite Welt ausgehen") bleiben noch gewichtige Bedenken gegen sie übrig. Stände das ausgehen in dem Sinne des sich ausbreitens, so würde die Sphäre des ausgehens näher bezeichnet seyn, wie in Jes. 42, 1: „Recht wird er den Heiden ausbringen". In Jes. 51, 4: Gesetz wird von mir ausgehen, und mein Recht will ich zum Lichte der Völker hinstellen", ist ausgehen s. v. a. hervorgehen. Parallel ist V. 5: „meine Arme werden Völker richten". יצא ist an sich nicht ausgehen. Dann: daß das Gesetz sich von Zion ausbreitet, gibt keine rechte Begründung für den Eifer, mit dem die Völker nach Zion ziehen. Wenn es ausgeht, so brauchen sie es nicht in seiner Heimath aufzusuchen. Auch in Sach. 8, 20—23 ist nur davon die Rede, daß die Völker sich nach Zion hindrängen, um dort in ein näheres Verhältniß zum Herrn zu treten. Zion, als der Ort, wo der Herr der ganzen Erde seine Befehle austheilt, so zu sagen seine Residenz, Jes. 11, 10, bildet den passenden Gegensatz zu dem: Zion wird als Feld bepflügt werden, die passende Parallele zu der Erhöhung des Tempelberges über alle Berge der Erde, wozu der Pr. hier zurückkehrt, nachdem er im ersten Theile des V. das: es strömen zu ihm Völker,

ausgeführt hat, ebenso zu V. 7 und 8, wo Zion ebenfalls als Sitz der Herrschaft erscheint.

V. 3. **Und er richtet zwischen vielen Völkern und strafet mächtige Heiden bis in die Ferne; und sie schmieden ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Spieße zu Traubenmessern; nicht erheben werden sie Volk gegen Volk das Schwert und nicht lernen ferner Krieg.** Es fällt auf, daß wir uns hier auf einmal in das Gebiet der allgemeinen Schilderung der Messianischen Zeit versetzt sehen, während wir nach dem ganzen Zusammenhange und nach dem Gegensatze gegen Cap. 3 solches erwarten, was speciell zum Troste der Tochter Zion dient, welcher der Prophet durch die Verkündung, daß der Berg des Hauses zu Waldhöhen werden und sie in die Gewalt der Heiden gegeben werden sollte, das Herz durchbohrt hatte. Das Räthsel löst sich durch die Bemerkung, daß **unser** V. nur die Vorstufe zu V. 4 bildet, wo der Vortheil dargelegt wird, welcher für die Tochter Zion aus dem in der Heidenwelt durch die Machtwirkung ihres Herrn einheimisch gewordenen Friedensgeiste hervorgeht. Aus der Verkennung des Zusammenhanges beider V. ist die Bemerkung **Hitzigs** geflossen: „Statt der Umwandlung der Waffen würde Micha, wäre er der (ursprüngliche) Verfasser, wohl eher die Umgestaltung und Wiederherstellung Jerusalems gesetzt haben." Subject ist der Herr. Daß er durch **Christum**, der schon im Hohenliede als der wahre Salomo erscheint, das hier Ausgesagte vollführen wird, konnte der Pr. nach seinem Plane erst später ausführen: in C. 4, 1—7 wie der Zion verherrlicht wird durch das, was der Herr von dort thut, in V. 8 durch die Wiederkehr der Herrschaft des Davidischen Stammes, in C. 5, 1 ff. durch die Erscheinung des Messias. Besonders nach C. 5, 3, wonach dieser steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Majestät

des Namens des Herrn seines Gottes, und nach C. 5, 4, wonach Er Friede ist, können wir nicht zweifeln, daß auch das Richten durch seine Vermittlung geschieht. Bei Jesaias tritt uns die Person des Messias in der Weissagung in C. 4 entgegen, die mit der in C. 2 zu einer Rede gehört und sie ergänzt. Das Richten und das Strafen (הוכיח mit ל Zurechtweisung ertheilen) bezieht sich auf die unter den Völkern obwaltenden Streitigkeiten, die bisher nicht geschlichtet werden konnten, weil es an dem Gegengewichte gegen die Unrecht erzeugende Selbstsucht fehlte. Ein solches ist nun in dem Worte des Herrn gegeben, welches, von seinem Geiste getragen, tief in die Gemüther eindringt. Starke Heiden, die bis dahin am meisten geneigt waren, sofort zum Schwerte zu greifen. Die Worte: und sie schmieden u. s. w. weisen zurück auf Jo. 4, 10, wo die Heiden ihre Pflugschaaren zu Schwertern, ihre Winzermesser zu Lanzen umschmieden, und zwar zum Nachtheile des Volkes Gottes, was der Pr. auch hier, obgleich scheinbar allgemein redend, speciell im Auge hat. Micha weist durch diese Anspielung darauf hin, daß Joel in Bezug auf den Sinn der Heidenwelt zwar ein wahres aber nur ein einseitiges Wort gesprochen. Daß der Anfang der Erfüllung unserer Weissagung schon bald nach der Erscheinung Christi als vorhanden geschaut wurde, zeigen die Worte des Justinus in dem dialogus cum Tryphone: *οἵτινες ἀπὸ τοῦ νόμου καὶ τοῦ λόγου τοῦ ἐπελθόντος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ διὰ τῶν τοῦ Ἰησοῦ ἀποστόλων τὴν θεοσέβειαν ἐπιγνόντες ἐπὶ τὸν θεὸν Ἰακὼβ καὶ θεὸν Ἰσραὴλ κατεφύγομεν καὶ οἱ πολέμου καὶ ἀλληλοφονίας καὶ πάσης κακίας μεμεστωμένοι, ἀπὸ πάσης τῆς γῆς τὰ πολεμικὰ ὄργανα ἕκαστος τὰς μαχαίρας εἰς ἄροτρα καὶ τὰς σιβύνας εἰς γεωργικὰ μετεβάλομεν καὶ γεωργοῦμεν εὐσέβειαν, δικαιοσύνην, φιλανθρωπίαν, πίστιν, ἐλπίδα κ. τ. λ.* Daß die Schilderung auch nach dem Eintreffen des Heiles vorläufig nur einseitige Wahrheit haben werde, indem nicht alle sich der richtenden

Thätigkeit des Herrn unterwerfen, so mächtig auch die Wirkung des neuen in das Völkerleben eingetretenen Principes ist, das erkannte auch der Prophet: er redet in C. 5, 4. 5 von den Völkern, welche in der Messianischen Zeit das Volk Gottes angreifen, in V. 8 von dessen Widersachern und Feinden, in V. 14 von solchen, welche nicht hören. Die unvollkommne Erfüllung aber ist Unterpfand und Bürgschaft für die vollkommne, wie sie dann eintreten wird, wenn durch das letzte Gericht diejenigen beseitigt sind, welche den Geist des Streites und des Hasses hartnäckig in sich conservirt haben. Nach der Verkündung der Propheten, vgl. bes. Jes. 11, 6. 7, soll der Friede dereinst sogar in die unvernünftige Natur eintreten und der in Folge des Sündenfalls auf die Erde gekommene Streit vollkommen wieder von ihr weichen.

V. 4. Und sie sitzen ein jeglicher unter seinem Weinstocke und unter seinem Feigenbaum und ist nicht der aufschreckt, denn der Mund des Herrn, der Heerschaaren, hats geredet. Die glückliche Folge, welche die vom Herrn auf die Heidenwelt ausgehende Friedenswirkung für Israel haben wird. Denn daß Israel in ישבו Subject ist, nicht etwa „eine Salomonische Zeit für alle Völker" geschildert wird, zeigt die Begründung in V. 5, die Vergleichung der Grundst. 3 Mos. 26, 6: „und ich gebe Frieden im Lande und ihr liegt und ist nicht der aufschreckt" und 1 Kön. 5, 5: „Und Juda und Israel saßen sicher, ein jeder unter seinem Weinstocke und unter seinem Feigenbaume, von Dan bis Beersaba, alle Tage Salomos", und der Parallelst. C. 5, 4, Sach. 3, 10, die sich sämmtlich auf Israel beziehen, der Zusammenhang mit dem Vorherg., wo von Israel schwere Bedrängung ausgesagt war, Verwüstung seines ganzen Landes, die Erwähnung des Weinstockes und des Feigenbaumes, die für das Land Israel characteristisch sind. Die Worte: denn der Mund u. s. w. weisen auf die

Bürgschaft hin, welche die Person des Verheißenden für die Erfüllung der unglaublich erscheinenden Verheißung leistet.

V. 5. Denn alle Völker werden wandeln ein jeder im Namen seines Gottes und wir werden wandeln in dem Namen des Herrn unseres Gottes für ewig und immer. Das כי führt die Thatsache, daß der Herr der Heerschaaren solches geredet, die Verheißung von der endlichen Sicherheit Israels, von seinem Frieden nach dem Streit in Folge seiner Herrschaft von Zion aus über die ganze Heidenwelt, gegeben, auf ihren Grund zurück und dann wird dieser Friede nach dem Streite in V. 6 und 7 noch weiter geschildert. Jedes Volkes Loos entspricht dem Wesen seines Gottes. Wie sollten nun nicht alle anderen Völker erniedrigt werden, da ihre Götter Götzen sind, Israel dagegen erhöht und mit ewigem Heile begabt, da sein Gott der allein wahre Gott ist. Parallel ist Jes. 45, 16. 17: „Es werden beschämt und zu Schanden sie alle, es gehen in Schmach die Götzenbildner; Israel wird begabt durch den Herrn mit ewigem Heile; ihr werdet nicht beschämt und nicht zu Schanden werden in alle Ewigkeit". Der Name des Herrn ist der ganze Inbegriff seiner geoffenbarten, durch die That bewährten Vortrefflichkeit, vgl. Prov. 18, 10: ein starker Thurm ist der Name des Herrn, in ihn läuft der Gerechte und wird erhöht". Insofern der Name des Herrn sich in den Führungen der Seinen offenbaren soll, stellt er sich als der Weg dar, auf dem sie einhergehen werden, ähnlich wie der Psalmist in Ps. 25, 5 bittet, daß der Herr ihn in seiner Wahrheit leiten möge, in V. 9 dess. Psalmes sagt, daß er die Sanftmüthigen im Rechte leite. Genau entsprechend aber ist Sach. 10, 12: „und ich stärke sie in dem Herrn, und in seinem Namen werden sie wandeln" s. v. a. auf der Bahn seines Namens, also daß dieser sich in ihren Führungen entfaltet, vgl. z. d. St. Für die gegebene Erkl. entscheidet noch die Vergleichung der St. Jes. 2, 5, die

nur nach ihr mit der unsrigen in dem offenbar erforderlichen Einklang steht. Dem Namen des Herrn hier entspricht dort das Licht, d. h. das Heil des Herrn. Mehrere Ausll.: „sie mögen wandeln, sie mögen ihre Götter verehren. Wenn auch alle Völker noch Götzendiener seyn wollten, so wollen wir Judäer doch Jehova treu verehren“. Dagegen bemerkt Caspari: „Eine Ermahnung oder ein Ermahnung in sich bergender Entschluß ist hier mitten unter lauter Verheißung nicht recht motivirt“. Dann läßt sich bei dieser Auffassung das כי nicht erklären, wie das schon aus der Bemerkung von Justi erhellt: „so ganz genau scheint dieser V. nicht mit den vorigen zusammenzuhängen“. Dem Zusammenhang wird mehr sein Recht angethan durch die Erkl. von Tarnov, Michaelis u. A.: „Uns muß wohl ein so glänzendes Loos zu Theil werden: denn wir sind standhafte Verehrer des wahren Gottes, während alle andern Völker ihren Götzen nachwandeln“. Diese Erklärung aber hat gegen sich das Ungewöhnliche der Begründung des Heiles auf des Volkes Bundestreue, von der nach der vorhergeh. Bestrafung gar wenig zu halten ist, statt auf Gottes Gnade und Treue, vgl. C. 7, 18—20*), den doppelten Gebrauch des Fut., statt daß man nach ihr das Präter. erwarten sollte, wenigstens im ersten Gl., und ganz besonders das: immer und ewig, vgl. das: von nun an bis in Ewigkeit, in V. 7.

V. 6. **An diesem Tage, spricht der Herr, will ich sammeln das Hinkende und das Verstoßene zu Hause bringen und die ich geplagt habe. V. 7. Und ich mache das Hinkende zum Reste und das Weitentfernte zum**

*) Caspari meint zwar, das Wandeln im Namen des Herrn sey nicht „als ein das Heil motivirendes Verdienst, sondern als eine es begründende Gnade zu betrachten, die Israel zu Theil geworden“, aber dies Moment findet sich gar nicht angedeutet und darf um so weniger hereingetragen werden, da das Wandeln im Namen der Götter dem Wandeln im Namen des Herrn parallel steht.

starken Volke, und es regieret der Herr über sie auf dem Berge Zion von nun an bis in Ewigkeit. Das: an diesem Tage, geht nicht zurück bis auf das: am Ende der Tage, in V. 1, sondern knüpft an V. 4 a an. Daß das אסף in der Bed. sammeln steht, nicht aufnehmen, zeigt C. 2, 12 und bes. Ezech. 11, 17. Es wird zurückgesehen auf die frühere Verkündung der Wegführung Israels, womit die Zerstreuung verbunden. Gesammelt werden sie in das heilige Land. Es ist aber eine solche Sammlung gemeint, welche mit dem vollen Heilsgenuß verbunden ist, bei der sich die Gemeinde des Herrn wahrhaft in geschlossener Einheit als ein Herrscherthum von Priestern darstellt. In der abgeleiteten St. Zeph. 3, 19 steht für: ich will sammeln, ich errette. Von der Art war die Sammlung unter Serubabel nicht, vgl. Neh. 9, 36. 37. Sie kann daher nur als Vorspiel der wahrhaftigen Sammlung in Betracht kommen. „Das Femin. Sing. der Participien — bemerkt Hitzig — ist collectivisch zu fassen, und es werden durch sie nicht mehrere Subjecte, sondern verschiedene Prädicate desselben Subjectes, nämlich Gesammtisraels bezeichnet". Das Hinken, als Zustand körperlicher Gebundenheit und Schwäche, kommt auch in Ps. 35, 15. 38, 18 als Bezeichnung des Elendes vor. — Das: zum Reste machen, in V. 7, vgl. 1 Mos. 45, 7, bildet den Gegensatz gegen die gänzliche Vernichtung. Während diese Worte darauf hinweisen, daß der Minderung eine Gränze gesetzt wird, sagen die folgenden eine großartige Mehrung aus. In dem: auf dem Berge Zion, tritt zum Schlusse des Abschnittes der Gegensatz gegen C. 3, 12 noch einmal stark hervor. In Bezug auf das מלך יהוה, was sich nicht auf das beständige Regiment des Herrn bezieht, sondern auf eine neue herrliche Offenbarung seiner Herrschaft, gleichsam eine neue Thronbesteigung, vgl. zu Ps. 93, 1. Das: von nun an, bezieht sich auf die ideale Gegenwart. Der Pr. befindet sich im Geiste in der Zeit, da der

Herr sein Reich eben antritt. Die Worte: und er regieret — in Ewigkeit werden trefflich von Calvin also erläutert: Mich. hic non posteros Davidis, sed Jehovam ipsum nominat, non ut excludat regnum illud Davidis, sed ut ostendat deum palam facturum se auctorem illius regni esse, imo se ipsum tenere totam potentiam; nam quamvis per manum Davidis gubernaverit deus veterem populum, per manum Josiae et Ezechiae, tamen fuit quasi interposita umbra, ut deus obscure tunc regnaret. Propheta ergo hic exprimit aliquod discrimen inter umbratile illud regnum, et posterius novum, quod adventu Messiae deus palam facturus erat. — Et hoc vere ac solide impletum fuit in Christi persona. Tametsi enim Christus fuit verum semen Davidis, tamen simul etiam fuit Jehova, nempe deus manifestatus in carne. Nur muß auch bei dieser Verheißung erinnert werden, daß sie ihre Enderfüllung erst in Zukunft bei der Aufrichtung des Reiches der Herrlichkeit (vgl. Matth. 19, 28) finden wird.

Der Prophet hatte bisher das neu zu errichtende Reich nur als ein Reich Gottes geschildert, ohne eines Canales zu erwähnen, durch den sich seine Gnade auf die Gemeinde ergießen sollte, eines Mittlers, der ihn unter ihr verträte. Seine Darstellung war also noch mangelhaft. Sie entbehrte noch der Anknüpfung an die David ertheilte und durch ihn und andere heilige Sänger und Propheten vielfach gefeierte Verheißung einer ewigen Herrschaft seines Stammes, nach der jede große Gnadenerweisung durch einen Sprößling dieses Stammes vermittelt seyn mußte, dieser Stamm stets das Substrat bilden, an dem sich die göttliche Kraft und in der vollendetsten Erscheinung das göttliche Wesen manifestirte. Diese Anknüpfung wird gegeben durch V. 8: „Und du Heerdenthurm, Hügel der Tochter Zion, bis zu dir wird kommen; und es gelangt an dich die vorige Herrschaft, das Reich der Tochter Jerusalem". Im

unmittelbar Vorherg.: und es regiert der Herr über sie von nun an bis in Ewigkeit, hier die Herstellung der Herrschaft des Davidischen Geschlechtes, durch dessen Vermittlung der Herr regieren wird, vgl. C. 5, 3, wo es von Dem, in welchem der Davidische Stamm gipfeln sollte, heißt: „und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Majestät des Namens des Herrn seines Gottes". Die Ausll. stimmen alle darin überein, daß durch den Heerdenthurm und durch den Hügel der Tochter Zion der Davidische Stamm bezeichnet werde; in Bezug auf den Grund dieser Bezeichnung aber sind sie sehr uneinig. Sehr viele unter ihnen (Grotius und unter den Neueren Rosenm., Winer, Gesenius, De Wette) denken an den Heerdenthurm, in dessen Nähe Jakob nach 1 Mos. 35, 21 auf eine Zeit lang seinen Aufenthalt nahm. Dieser Heerdenthurm, sagen sie, habe nach Hieronymus ganz in der Nähe von Bethlehem gelegen. Er stehe nun hier metaleptisch für Bethlehem, und durch Bethlehem werde wiederum der Davidische Stamm bezeichnet, so daß die Stelle ganz mit C. 5, 1 übereinstimme. Diese Auslegung aber erweist sich bei näherer Betrachtung als verwerflich. 1. Es ist nichts weniger als ausgemacht, daß jener Heerdenthurm ganz in der Nähe von Bethlehem gelegen gewesen. Aus der Stelle der Genesis folgt dies nicht, und ebenso wenig kann dies aus Hieronymus erwiesen werden. Er sagt in den Quaestt. ad Genes. opp. III. p. 145. Frcf., nachdem er die Meinung der Juden angeführt hat, wonach unter dem Heerdenthurm der Ort zu verstehen seyn soll, wo nachher der Tempel erbaut wurde: sed si sequamur ordinem viae, pastorum juxta Bethlehem locus est, ubi vel angelorum grex in ortu domini cecinit, vel Jacob pecora sua pavit, loco nomen imponens, vel quod verius est, quodam vaticinio futurum jam tunc mysterium monstrabatur. Hiernach weiß Hieron. durchaus nichts von einem Heerdenthurm bei Bethlehem; daß derselbe dort

ungefähr gelegen, vermuthet er nur aus der Richtung, welche Jakob eingeschlagen, und weil sich nun in der Nähe von Bethlehem ein Ort pastorum locus befand, so erklärt er diesen aus bloßer Combination für identisch mit dem Heerdenthurm, ist aber doch so behutsam, die allein richtige Herleitung dieses Namens von den Hirten bei der Geburt Christi nicht gradehin zu verwerfen. Nach unserer Stelle ist die andere in dem Buche de locis Hebr. zu beurtheilen, wo Hieronymus seine Vermuthung gradezu als historische Wahrheit vorträgt, Bethlehem civitas David — et mille circiter passibus procul turris Ader, quae interpretatur turris gregis, quodam vaticinio pastores dominicae nativitatis conscios ante significans. Wie wenig die Tradition von einem Heerdenthurme in der Nähe von Bethlehem irgend etwas wußte, erhellt auch aus Eusebius, onom. s. v. Gader, p. 79. ed. Cleric.: Γαδὲρ πύργος ἔνθα κατοικήσαντος τοῦ Ἰακὼβ Ρουβὶν τῇ Βάλα ἐπανίστατο. Eusebius weiß offenbar nichts weiter über den Heerdenthurm, als was auch wir aus der Stelle der Genesis ersehen können. Über seine Lage wagt er nicht einmal eine Vermuthung. Gleiche Unkenntniß zeigen die von Hieronymus angeführten Hebräer, welche gewiß nicht an die Beziehung auf den Tempel gedacht haben würden, wenn ein Ort Heerdenthurm in der Nähe von Bethlehem vorhanden gewesen. 2. Auch die Nähe des Heerdenthurms bei Bethlehem angenommen, was heißt es wohl anders, als ein reines quid pro quo statuiren, wenn man, ohne einen Grund dieser Substituirung anzugeben, gradehin behauptet, der Heerdenthurm stehe für Bethlehem? Rosenm. hat dies doch wenigstens gefühlt. Er macht den Versuch, einen solchen Grund anzugeben: quod autem pro Bethlehemo ignobilem vicum in ejus vicinia substituit — — — indicare voluit regnum Davidicum prorsus debilitatum et deminutum. Aber dieser Grund ist doch durchaus nicht zureichend. Bethlehem war schon an und

für sich so klein, daß es keiner Verkleinerung mehr bedurfte, vgl. 5, 1, auch war es immer klein gewesen, nicht etwa im Laufe der Zeiten von seiner Größe hinabgesunken, so daß hier eine solche Bezeichnung im Gegensatze gegen ihre frühere Herrlichkeit an der Stelle wäre, und gesetzt auch, sie wäre es, so bliebe doch immer diese Art und Weise der Bezeichnung unerklärlich, es sey denn, daß eine nähere Beziehung des Heerdenthurmes zu der Davidischen Familie angenommen werden könnte. Die Nachweisbarkeit einer solchen näheren Beziehung wäre allein im Stande, die ganze Erklärung zu retten. Man müßte annehmen, daß Bethlehem und seine Feldmark der allgemeine, der Heerdenthurm der specielle Stammort der Davidischen Familie war. Für diese Annahme findet sich aber auch nicht die geringste Bestätigung. Überall erscheint Bethlehem selbst als der Wohnort von Isai, Davids Vater, vgl. 1 Sam. 16, 1. 18. 19; 17, 12, und ebenso des Boas, Ruth 2, 4.

Noch sichtbarer unrichtig wie diese ist eine andere Auslegung, wonach unter dem Heerdenthurm ein Thurm verstanden wird, der zu Jerusalem bei dem Heerdenthore gestanden haben soll. Die durch nichts bezeugte Existenz eines solchen Thurmes wird durch das Vorhandenseyn eines Heerdenthores nicht einmal wahrscheinlich; denn ein Heerdenthurm ist nicht ein Thurm, welcher am Heerdenthore steht, sondern ein Thurm, welcher zum Schutze der Heerden errichtet ist, wie dies ja das Migdal Eder in der Genesis deutlich zeigt. Und auch das Vorhandenseyn eines solchen Thurmes angenommen, was könnte ihn wohl irgend zur Bezeichnung des Davidischen Stammes geeignet machen?

Gehen wir jetzt zur Begründung unserer Erklärung über, die zugleich, was gegen die übrigen schon bemerkt worden, noch bedeutend verstärken wird. Über die Lage Jerusalems bemerkt Josephus de B. J. l. 6. c. 13 Folgendes: ὑπὲρ δύο λόφων ἀντιπρόσωπος ἔκτιστο, μέσῃ φάραγγι διῃρημένων, εἰς ἣν

ἐπάλληλοι κατέληγον οἰκίαι. Τῶν δὲ λόφων ὁ μὲν τὴν ἄνω πόλιν ἔχων, ὑψηλότερός τε πολλῷ καὶ τὸ μῆκος ἰθύτερος ἦν. Διὰ γοῦν τὴν ὀχυρότητα φρούριον μὲν Δαβίδου τοῦ βασιλέως ἐκαλεῖτο κ. τ. λ. Diese beiden Berge sind Akra und Zion; die auf dem letztern gelegene Stadt bezeichnet Joseph. auch anderwärts als sehr hoch und steil, z. B. 6, 40: τὴν ἄνω πόλιν περίκρημνον οὖσαν. Den Anblick, den die auf dieser steilen Höhe gelegenen Thürme gewährten, vergleicht er mit dem des Leuchtthurmes bei Alexandria vom Meere her. B. 6. c. 6: τὸ μὲν σχῆμα παρεῴκει τῷ κατὰ τὴν Φάρον ἐκπυρσεύοντι τοῖς ἐπ' Ἀλεξανδρείας πλέουσι. Vergl. die ähnliche Darstellung von Tacitus l. 5. histor. c. 11. (Reland II. p. 848. sqq.)

Oben auf dieser hohen und steilen Anhöhe, in der ἄνω πόλις, lag die königliche Burg, Neh. 3, 25, das obere Königshaus genannt. Ihre Lage mußte ihr eine außerordentliche Festigkeit gewähren. Dies zeigt schon der Spott der Jebusiter, als David, der sie nicht zuerst erbaute, sondern nur ausbaute, sie erobern wollte. Sie meinen, Lahme und Blinde würden zur Vertheidigung hinreichen. 2 Sam. 5, 7—9, vgl. Faber Archäolog. p. 191.

Über diese Königsburg, die schon David zu seinem Wohnsitze erwählte (vgl. 2 Sam. 5, 9: „und David wohnte in der Burg und nannte sie Davidsstadt und baute sie rings"), ragte ein Thurm weit hervor, und gewährte einen majestätischen Anblick. Seiner wird in der Schrift mehrfach gedacht. Die Hauptstelle ist die Neh. 3, 25: „dem Thurme gegenüber, der hervortritt vom obern Königshause (treffend die Vulg.: quae eminet de domo regis excelsa) im Gefängnißhofe", vgl. V. 26, wo ebenfalls von dem hervortretenden, weit über die Königsburg erhabenen Thurme die Rede ist. Über das: „im Gefängnißhofe", erhalten wir näheren Aufschluß durch Jerem. 32, 2. „Jeremias, der Prophet, lag gefangen im Vorhofe des Gefängnisses,

בַּחֲצַר הַמַּטָּרָה, welches im Hause des Königes von Juda ist", vgl. 38, 6, wonach im Gefängnißhofe die Grube war, in die der Prophet hinabgelassen wurde. Hienach bildete der Gefängnißhof, den Sitten des Orients gemäß, einen Theil der königlichen Burg auf Zion, und in diesem Gefängnißhofe erhob sich der Thurm. Die andere Hauptstelle ist die Hhl. 4, 4: „Dein Hals wie Davids Thurm gebaut für Schwertergehänge, tausend Schilde hängen daran, alle Waffen der Helden". Hienach wurde das Majestätische des Anblickes, den der Thurm gewährte, noch vermehrt durch die glänzenden Waffenrüstungen, die ihn bedeckten. Döpke und A. denken an die Rüstungen überwundener Helden; aber daß man vielmehr an die Rüstungen der eigenen Helden Davids denken müsse, erhellt aus Ez. 27, 10. 11, wo es von den Miethstruppen der Tyrier heißt: „Schild und Helm hingen sie auf in dir", und wird bestätigt durch das Stehende der Bezeichnung von Davids Getreuen durch seine Helden, vgl. Hhl. 3, 7: „Sechszig Helden stehen umher (um das Bette des Königs) von den Helden Israels". 1 Chron. 12, 1: „Diese waren unter den Helden, helfend im Kriege". Das: „alle Schilde der Helden" zeigt, daß die Waffenrüstungen aller derer, welche in die Zahl der Helden aufgenommen wurden, zum äußeren Zeichen dieser Aufnahme, gleichsam zum Diplom derselben, an jenen Thurm aufgehängt wurden. Die Bezeichnung des Thurmes, der doch offenbar mit dem bei Nehemias erwähnten Thurme identisch ist, als des Thurmes David, weist die Annahme von Clericus zu Neh. l. c. zurück, wonach dort nicht von Davids Burg auf Zion, sondern von einer anderen angeblich von Salomo erbauten Burg und ihrem Thurme in der niederen Stadt die Rede seyn soll, eine Annahme, welche auch schon in jener Stelle selbst durch die Bezeichnung der Burg als der oberen oder der hohen widerlegt wird.

Diesen Thurm nun betrachtet Micha als das Symbol des

Davidischen Geschlechtes, nach dem Vorbilde des Hohenliedes, wo er Symbol der stolzen Hoheit Israels ist, dessen Mittelpunct und schlagendes Herz der Davidische Stamm bildete, und wie sehr er zu dieser Bedeutung geeignet, wie er der natürliche Repräsentant der bezeichneten Sache war, bedarf kaum einer ausführlichen Nachweisung. Er war ja der erhabenste Theil, gleichsam der Hauptmast, der Burg, welche von der Erhebung des Davidischen Geschlechtes zur königlichen Würde an durch Jahrhunderte hindurch der Sitz des Davidischen Geschlechtes gewesen war und seyn sollte. Seine Höhe symbolisirte das fastigium regium; sein Verhältniß zur ganzen übrigen Stadt, die er überschaute und beherrschte, und die staunend an ihm heraufsah, das Verhältniß der Unterthanen zu ihrem Könige.

Micha bezeichnet diesen Thurm als den Heerdenthurm. Der Hauptgrund dieser Bezeichnung ist in dem unmittelbar Vorhergehenden (V. 6 u. 7) zu suchen. So wie C. 2, 12. 13, so hatte Micha auch hier das Bundesvolk unter dem Bilde einer Heerde dargestellt, welche aus der Zerstreuung und Entfernung gesammelt, und gegen jeden feindlichen Angriff geschützt werden sollte. Was war nun wohl natürlicher, als daß er den Thurm, welcher ihm das Geschlecht symbolisirte, durch das unter des Herrn Leitung jene Sammlung vollführt werden sollte, in dem angefangenen Bilde fortfahrend, durch den Heerdenthurm bezeichnete?*) Grade dieses enge Anschließen an das Vorhergehende ist es, was einen bedeutenden Beweis für die Richtigkeit unserer Erklärung abgibt, die schon durch alle diejenigen Ausll. vorbereitet worden, welche wie Hieronym., Theodor., Cyr., Coccej., Paulus (über die Evang. 1 p. 189) das מִגְדַּל עֵדֶר appellativisch auffassen, und als Grund der Benennung den Schutz und die Zuflucht annehmen. Von den Heer-

*) Mit Recht vergleicht Caspari 5, 3, wo der Messias, in dem die frühere Herrschaft an den Heerdenthurm kommen soll, als Hirt dargestellt wird.

denthürmen schaut man im Oriente aus, ob nicht Raubthiere oder feindliche Schaaren im Anzuge seyen; in sie treibt man, falls Gefahr sich zeigt, in Gegenden, wo keine Städte und Dörfer sind, die Heerden zusammen, vgl. die Nachweisungen bei Faber l. c. p. 192 ff. Micha hatte um so mehr Veranlassung, diese bildliche Darstellung zu wählen, da er den Typus unmittelbar vor Augen hatte. Usias und Jotham errichteten nach 2 Chron. 26, 10; 27, 4 in den Wäldern und auf den Weiden Schlösser und Thürme zum Schutze und zur Zuflucht der Heerden. Neben diesem Hauptgrunde der Bezeichnung scheint noch ein anderer Nebengrund stattgefunden zu haben. Diejenigen, welche an dem Heerdenthurm in der Genesis so sehr festhalten, haben nicht so ganz Unrecht. Das מִגְדַּל עֵדֶר, grade so wie es hier steht, kommt sonst außer jener Stelle gar nicht vor. Bedenken wir nun, daß bei Micha sich auch außerdem deutliche Beziehungen auf den Pentateuch vorfinden, und zwar im Verhältniß zu seinem Umfange besonders zahlreiche, vgl. 2, 12. 13 (s. oben), 6, 4. 5; 7, 14, wo die Worte שֹׁכְנִי לְבָדָד allein aus 4 Mos. 23, 9 ihr Licht erhalten*), und noch mehr, beachten wir, daß C. 5, 1 die Benennung Bethlehem Ephrata aus demselben 35sten Capitel der Genesis V. 19 entnommen wird, in dem V. 21 die Erwähnung des Heerdenthurmes vorkommt, so wird man uns wahrlich nicht eine Spielerei Schuld geben können, wenn wir behaupten, diejenige Auslegung habe den Verdacht der Unrichtigkeit gegen sich, welche es nicht vermöge, den Heerdenthurm bei Micha mit dem in der Genesis in Verbindung zu setzen. Dieser Vorwurf trifft aber die unsrige keinesweges. Warum sollte nicht dem Propheten Jakob und der Thurm, den er zum Schutze seiner leiblichen Heerden erbaute, zum Typus und zum Substrat jenes geistlichen Hirtenverhältnisses dienen? Man über-

---

*) Caspari hat S. 419 ff. die Beziehungen Michas auf den Pent. zum Gegenstande einer besonderen eingehenden Erörterung gemacht.

sehe nicht, daß Hauptgrund und Nebengrund, die wir angenommen, kein Nebeneinander, sondern ein Ineinander bilden, sich zu einander verhalten wie Allgemeines und Besonderes. Denn daß der Pr. den Heerdenthurm Jacobs speziell in's Auge faßte, geschah ja, weil er die Natur aller Heerdenthürme theilte. Das tertium comparationis wird dadurch nicht verändert, sondern das Bild nur individueller und dadurch lebendiger und ergreifender gemacht. Der Rückblick auf das Hirtenleben der Patriarchen ist überhaupt gewiß ein Mitgrund des häufigen Gebrauches der von dem Hirtenleben entlehnten Bilder. Auf anderem Wege strebt Hitzig demselben Ziele zu, welcher annimmt, daß der Heerdenthurm der Genesis nicht bei Bethlehem lag, sondern identisch ist mit dem Thurm der Burg auf Zion und des Castells Millo, welches David bereits vorfand und welches von ihm und Salomo weiter befestigt wurde, 2 Sam. 5, 9. 1 Kön. 9, 15. 24. 11, 27. — An unserer Stelle aber war das Bild des Hirtenthurms um so passender, da der Ahnherr des königlichen Stammes, ehe er zum Hirten der Völker erwählt wurde, lange Zeit Hirte der Lämmer gewesen war, und also sein künftiges Verhältniß selbst vorgebildet hatte, ein Umstand, der in der Schrift selbst (vgl. 2 Sam. 5, 2. 7, 8. 1 Chron. 11, 2. Ps. 78, 70—72) mehrfach angedeutet wird.

Nach der richtigen Bestimmung des Heerdenthurmes kann die Erklärung des: „Hügel der Tochter Zion," keine große Schwierigkeit mehr machen. Die Tochter Zion ist die als Jungfrau personificirte Zion selbst, und wenn von ihrem Hügel geredet wird, was könnte darunter wohl Anderes verstanden werden, als der Berg Zion im engeren Sinne, der Berg κατ' ἐξοχήν, vor dem Akrah und Morijah in Ebenen verwandelt werden? Wir haben dann das passendste Verhältniß der beiden Bezeichnungen zu einander, der Heerdenthurm ist das Specielle, der Hügel der Tochter Zion das Allgemeine; ferner eine freund-

liche Zusammenstimmung mit den letzten Worten des Verses; der Hügel, welcher die Tochter Zion physisch und moralisch beherrscht, ist derselbe, welcher die Herrschaft über die Tochter Jerusalem erhält; endlich den treffendsten Gegensatz gegen C. 3, 12 und den vortrefflichsten Zusammenhang mit C. 4, 1—7, worin überall von dem Zionsberge die Rede ist, die Verklärung geschildert wird, die dieser nach tiefer Erniedrigung in Zukunft erhalten soll, durch das Hinzuströmen der Heiden zu ihm, dadurch, daß der Herr dort regieret.

Nur scheinbar widersprechen der gegebenen Erklärung die Stellen des A. T. und des Josephus, wo des Ophel als eines besonderen Ortes Erwähnung geschieht, vgl. Bachiene 2, 1. §. 76, Hamelsveld 2. S. 35 ff. Die Annahme mehrerer, daß dies Ophel ein besonderer Hügel sey, vgl. z. B. Vitringa de templo Ezech. l. 1 c. 3 p. 159 und zu Jes 32, 13, ist schon von Reland (p. 855) und Faber l. c. p. 347 durch die Bemerkung zurückgewiesen worden, daß Josephus in der Aufzählung der Hügel Jerusalems des Ophel gar nicht gedenkt, vielmehr immer nur von dem Orte Ophel redet. Alle Schwierigkeiten, welche die übrigen Annahmen drücken, fallen weg bei folgender Ansicht. הָעֹפֶל, der Hügel κατ᾽ ἐξοχήν, nach und nach auch im Übergange zum Nomen propr. ohne Artikel, wurde der Berg Zion genannt. Hieraus ging hervor, wofür sich Analogieen überall finden, daß der Fuß des Berges, der Ort, wo er mit dem niedrigeren Tempelberge durch ein Tiefthal zusammenstieß, vorzugsweise und gleichsam als Nom. propr. diesen Namen führte. Die Benennung der Berg oder der Hügel ist ja eine relative, und da, wo die im Verhältniß stehenden Theile sich am nächsten berühren, muß die Relation am stärksten zum Bewußtseyn kommen. An diesem Fuße des Zion, also dem Tempel gegenüber und nahe bei demselben, wohnten die Nethinim, die Tempelknechte, Neh. 3, 26, und Josephus sagt, die Mauer, welche den Berg Zion umgab, habe sich gegen

Morgen bis an den Ort erstreckt, welchen man Ophel nannte, und sich bei der östlichen Halle des Tempels geendet (de b. Jud. VI. 6).

Eine wichtige Bestätigung erhält unsere Ansicht, nicht allein von Ophel, sondern auch von unserer ganzen Stelle, durch Jes. 32, 13. 14: „Auf dem Lande meines Volkes erheben sich Dornen und Disteln; denn sie sprossen auf in allen Häusern der Freude, in der frohlockenden Stadt. Denn Pallast wird verlassen, Getümmel der Stadt verödet, Hügel und Thurm sind um Höhlen (d. h. nur solche haben sie zu beschützen) auf ewig, Freude der Waldesel, Trift der Heerden." Hier finden wir in der Strafdrohung Hügel, עֹפֶל, und Thurm, בַּחַן, eigentlich Warte, entsprechend dem מִגְדָּל, grade so mit einander verbunden, wie bei Micha in der Verheißung, zum sicheren Beweise der Falschheit derjenigen Erklärungen, welche bei Micha beides auseinander reißen. Vielleicht wird bei Jesaias noch ein drittes, in der Mitte zwischen beiden Stehendes, hinzugefügt, die Königsburg, welche auf Zion lag, und deren erhabensten und festesten Bestandtheil der Thurm bildete; wenigstens hat man mehr Grund, sie unter אַרְמוֹן zu verstehen, als mit Vitringa den Tempel. Doch wird man besser thun den Palast collect. zu fassen und mit den Häusern der Freude in V. 13 zu parallelisiren. Daß Ophel auch hier nicht von dem untersten Theile des Berges Zion verstanden werden kann, liegt am Tage. Denn dieser hatte ja nichts Ausgezeichnetes, was seine Nennung in diesem Zusammenhange erklärlich machte; dazu kommt die Verbindung mit dem Thurme. Daß jenes Ophel im engeren Sinne keine Festungswerke hatte und haben konnte, hat Faber l. c. treffend nachgewiesen.

Das עָדֶיךָ, bis zu dir, scheint hier in dem Nachdrucke zu stehen, welchen das עַד, anzeigend, daß die bewegte Sache wirklich ihr Ziel erreicht, im Verhältniß zu dem bloß ihre Richtung

zum Ziele ausdrückenden אֶל ursprünglich behauptet. Es deutet hin auf alle die Hindernisse, welche es der Herrschaft unmöglich zu machen schienen, zu ihrem Ziele zu gelangen, und stellt sie als durch Gottes Allmacht zu besiegende dar. Dies ist dem Zwecke der ganzen Darstellung vollkommen angemessen, welchen Calvin treffend so bezeichnet: propheta hic confirmat piorum animos, ut respiciant in longum tempus, neque occupentur praesenti clade, quin statuant in manu dei esse, quod promiserat, nempe ut quasi mortuos excitaret, sic etiam instauraret regnum Davidis, quod perierat.

Das תֵּאתֶה ziehen mehrere Ausll., wie Rosenmüller, unmittelbar zum Folgenden: das Reich wird kommen und gelangen. Dagegen aber nicht allein die Accente (Michaelis: Athnach lectoris animum aliquamdiu suspensum tenet, ut ad id quod sequitur attentiorem faciat), sondern auch der Wechsel der Tempora, der jene Verbindung eben verhüten soll, und das Matte des Sinnes, da alsdann ja das eine Verbum ganz pleonastisch stehen würde. Man muß daher vielmehr annehmen, daß das Subject in תֵּאתֶה ein unbestimmtes ist. Vollkommen paßt hierher, was über die Auslassung des bestimmten Subjectes Hävernick zu Daniel S. 386, dort jedoch mit falscher Anwendung bemerkt: „Das unbestimmte Subject hat eine besondere ἐνέργεια. Durch Verschweigung des bestimmten Begriffes bleibt es dem Leser gleichsam überlassen, alles Mögliche (hier den Inbegriff aller Herrlichkeit) dabei zu denken, wofür der Schriftsteller fast keine Worte hat."

Das „die erste, oder die alte, Herrschaft" sieht zurück auf die glänzenden Zeiten unter David und Salomo, setzt aber zugleich eine Zeit voraus, wo die Herrschaft dem Davidischen Königsstamme gänzlich genommen war. Eine solche hatte der Prophet schon in der ersten Rede angekündigt, da sie in der Wegführung von ganz Juda in's Exil mit eingeschlossen liegt,

noch deutlicher aber C. 3, 12, wonach ja Zion, der Sitz der Davidischen Herrschaft, als Feld gepflügt werden soll. Mit ausdrücklicher Nennung des Königes kehrt diese Ankündigung in V. 9 wieder, so wie im Gegensatze dagegen die der Restitution des Davidischen Königthumes C. 5, 1.

Die letzten Worte des Verses übersetzen viele Ausll. (Calvin, Michaelis, Rosenmüller) durch: regnum, inquam, erit filiae Hierosolym., so daß Jerusalem hier nicht das Object, sondern das Subject der Herrschaft seyn soll. Den Sinn nach dieser Erklärung entwickelt am besten Calvin: Diserte exprimit filiam Hierusalem, quia regnum Israel obscuraverat gloriam veri regni. Ergo hic testatur propheta, deum non esse immemorem suae promissionis, atque ita facturum, ut Hier. recuperet dignitatem, quam perdiderat, et totus populus iterum in unum corpus coalescat. Allein diese Erklärung ist schon aus sprachlichem Grunde zu verwerfen. Das מַמְלֶכֶת ist Stat. constr., das לְ dient daher nur zur Umschreibung des Genitivs, und es geht nicht an, das Verbum subst. zu ergänzen. Dazu kommt das Verhältniß zum Vorigen. An den Hügel, welcher die Tochter Zion beherrscht, nicht etwa an die Tochter Zion selbst, soll die Herrschaft über die Tochter Jerusalem kommen. Daß der Prophet hier das Reich Gottes durch Jerusalem repräsentirt werden läßt, geschieht wohl mit Rücksicht auf das Verhältniß des Zion und der Königsburg zur Stadt, welches das Verhältniß des Davidischen Stammes zum Reiche Gottes symbolisirte.

Cap. 4. V. 9—14.

Der Prophet hatte zu Ende des vorigen Capitels schwere Gerichte angekündigt; in dem Vorhergehenden hatte er herrliche Verheißungen ertheilt. In dem Folgenden nun verbindet er diese beiden Bestandtheile mit einander, und läßt erst in C. 5 die Verheißung wieder rein hervortreten. Die Verwebung der Gerichte mitten in die Heilsverkündung sollte die Gläubigen vor eitlen Hoffnungen bewahren, die, wenn der Erfolg sie nicht bestätigt, in um so größere Muthlosigkeit umschlagen. Sie enthielt zugleich schon einen indirecten Trost in sich; denn wer das Zukünftige vorhersagen läßt, unter dessen Leitung muß es auch stehen, und „der es schickt, der kann es wenden." Die größte Ursache unserer Verzagtheit im Kreuze ist ja der Zweifel, ob es wirklich von Gott komme. Der Prophet gewährt aber auch directen Trost. Bei jedem Unglück, das er ankündigt, fügt er gleich die Ankündigung der göttlichen Errettung hinzu. Die Ankündigung der Leiden in diesem Abschnitte unterscheidet sich wesentlich von den früheren; sie ist nicht wie sie, drohend, sie ist liebend, wie denn in V. 11—13 der Trost auch äußerlich überwiegt. Schon hieraus geht hervor, daß sie eine verschiedene Bestimmung haben muß. Während die Drohung vorzugsweise den Gottlosen bestimmt war, hat sie ebenso, wie die vorhergehende reine Verheißung, vorzugsweise die wahrhaft gottesfürchtigen Mitglieder der Theokratie im Auge, und bezweckt, sie in den mannigfachen Anfechtungen zu stärken, in die sie durch die Leiden gerathen mußten, welche wegen ihres äußeren und eben damit auch inneren Zusammenhanges mit den Gottlosen zugleich auch immer über sie mitergingen.

Der Blick auf die großen Catastrophen, welche der Erscheinung Christi vorangehen werden, ist grade hier an seiner Stelle. Der Prophet hatte im Vorigen der Rückkehr der früheren Herrschaft ge-

dacht. Hier schildert er, wie die Herrschaft verloren geht („es ist kein König in dir," V. 9) und was sich während der Zeit dieses Verlustes ereignet. Dann führt er in C. 5, 1 ff. weiter aus, in welcher Gestalt die Herrschaft zurückkehrt.

Es ist ein dreifaches Leiden, verbunden mit der Befreiung von demselben, was sich dem Propheten in der inneren Anschauung darbietet, und was er aus ihr heraus schildert. Dies erhellt schon aus dem dreifachen עַתָּה, vgl. 9. 11. 14, was jedesmal anzeigt, wenn sich eine neue Scene dem Propheten darbietet. Dies erhellt auch aus dem verschiedenen Charakter, den jedes trägt. Bei dem in V. 9 und 10 angekündigten, der Wegführung nach Babel, ist es des Herrn Hand allein, die sein Volk errettet. Bei der V. 11—13 beschriebenen Bedrängung verleiht er Israel Kriegesmuth, und seinen Waffen Sieg; der Plan der Feinde, Zion zu vernichten, wird vereitelt, während er dort gelang. V. 14 stellt uns Zion von neuem als hart von den Feinden bedrängt und von ihnen eingenommen dar; die Errettung erfolgt nach C. 5, 1, der eng mit dem Vorigen zusammenhängt, durch den Messias, der die Verheißung von der Rückkehr der früheren Herrschaft des Hauses David über die Tochter Jerusalem zur Erfüllung bringt.

V. 9. Jetzt, warum erhebst du ein Geschrei, ist kein König in dir, oder ist dein Rathgeber hin, denn ergriffen haben dich Wehen wie die Gebärerin. Die trauernde Zion zur Zeit der Wegführung in's Exil steht vor dem Geiste des Propheten, und wird von ihm angeredet. Dies hätte man nie verkennen sollen. Da dies aber dennoch geschehen, so führen wir aus der Masse analoger Beispiele wenigstens ein ganz unläugbares an, wo eine Versetzung in die Zeit des Unglückes stattfindet, die Stelle Hos. 13, 9—11, die mit der unseri-

gen auch außerdem viele Ähnlichkeit darbietet: „Verderbt hat dich, Israel, daß gegen mich du warst, gegen deine Hülfe. Wo ist denn nun dein König? Er rette dich in allen deinen Städten! Und wo sind deine Richter? Du sprachst ja, gib mir Könige und Fürsten. Ich gebe dir einen König in meinem Zorne und nehme ihn weg in meinem Grimme." Daß in dieser Stelle von der wirklichen Vergangenheit und Gegenwart die Rede sey, daran kann gar nicht gedacht werden, da Hoseas ja vor der Zerstörung des Zehnstämmereiches weissagte. Micha tritt grade in den Moment ein, in dem Jerusalem von den Feinden schon erobert ist; er kündigt ihr an, daß, damit ihr Leiden noch kein Ende habe, sie in's Exil wandern müsse. Der Gang unseres Verses ist der. Der Prophet sieht Zion in Schmerz und Klage aufgelöst. Theilnehmend fragt er sie nach der Ursache ihrer Trauer, ob sie vielleicht dem Verluste ihres Königes gelte, und beantwortet sich diese Frage selbst mit Ja, weil solcher Schmerz nur solche Ursache haben könne. Um die Trauer Zions über den Verlust seines Königes ganz zu begreifen, muß man sich vergegenwärtigen, daß das sichtbare Oberhaupt Repräsentant des unsichtbaren, der Vermittler seiner Gnaden war, seine Hinwegnahme daher Zeichen des göttlichen Zornes, Vereitelung jeder Hoffnung des Heiles. Der König von Juda war ja noch in einem ganz anderen Sinne der Gesalbte des Herrn, wie jeder andere König. Wie lebhaft von diesem Standpunkte aus der Verlust des Königes gefühlt wurde, als das, was hier ideelle Gegenwart ist, zur wirklichen geworden, zeigt Klagel. 4, 20: „Unser Lebenshauch, der Gesalbte des Herrn, ist gefangen in ihren Gruben, von dem wir sprachen: in seinem Schatten werden wir leben unter den Heiden." Bei Sach. C. 4 erscheint die bürgerliche Obrigkeit neben der geistlichen als das größte Gnadengeschenk. Beide sollen fortan wieder, wie sie es vor dem Exil gewesen, das Medium seyn, durch welches der Herr seine Gnaden-

gaben der Gemeinde mittheilt. Man bedenke noch, daß alle Verheißungen der Zukunft an das Königthum geknüpft waren. Mit seinem Erlöschen schien daher Alles verloren zu seyn, jede Aussicht in eine bessere Zukunft geschwunden. Sinnig ist die Beziehung auf uns. St. in Jerem. 8, 19, wo der König der Herr ist. Sie weist darauf hin, wie der Verlust des irdischen Königes eine Folge davon ist, daß sie durch ihre Sünden den himmlischen König gezwungen haben, sich aus ihrer Mitte zurückzuziehen. Der Rathgeber ist vorzugsweise der König selbst, vgl. Jes. 9, 5, wo Christus, in dem der Davidische Stamm zur vollen Wahrheit seiner Bestimmung gelangen sollte, als Rathgeber in der höchsten Potenz erscheint. Doch sind die übrigen Rathgeber nicht ausgeschlossen, sondern sie gruppiren sich um den König als um ihren Mittelpunkt, vgl. Jes. 3, 3.

V. 10. Kreise und brich hervor, Tochter Zion, wie die Gebärende, denn jetzt wirst du herausgehen aus der Stadt, und du wohnest auf dem Felde und kommst bis gen Babel, dort wirst du errettet, dort wird dich erlösen der Herr aus der Hand deiner Feinde. Der Trost beginnt erst mit den Worten שָׁם תִּנָּצֵלִי. Der ganze übrige Vers ist noch traurigen Inhaltes. In dem: kreise und brich hervor, wird nur die eine Seite des Bildes der Gebärenden, der Schmerz, nicht die auf den Schmerz folgende Freude in's Auge gefaßt (vgl. zu C. 5, 2). Der Imper. also nicht, wie Mehrere fälschlich angenommen, ein Imper. consolationis, sondern eine Ankündigung, daß der Schmerz den allerhöchsten Grad erreichen werde, eingekleidet in eine Aufforderung, sich ihm zu unterwerfen. Besser, wie viele spätere Ausll., hat schon Calvin den Sinn also bestimmt: Summa est, quamvis deus habiturus sit curam populi sui, quemadmodum pollicitus est, tamen non esse, cur fideles sibi faciant delicias, acsi exemti essent ab omni molestia; quin potius hortatur

propheta, ut se comparent ad subeundas omnes calamitates, ut non modo ejecti a patria errent in agris tanquam homines vagi, sed etiam ut trahantur Babylonem usque, quasi in sepulchrum. Ubi autem animos fidelium confirmavit ad tolerantiam crucis, adjungit spem salutis, quod deus liberabit eos, et illic redimet e manu hostium. Das חוּלִי schließt sich an das Vorhergehende an, wo der Prophet dasjenige Leiden des Volkes, in dessen Momente er seinen Standpunkt genommen, die Einnahme der Stadt, unter dem Bild der Wehen dargestellt hatte, s. v. a. du wirst nicht bloß die Wehen ertragen müssen, welche der Geburt vorangehen, sondern auch den höchsten aller Schmerzen, den bei der Geburt selbst. Was dieser im Verhältniß zu den vorhergehenden Wehen, das ist dem Propheten die Wegführung aus dem heiligen Lande, die Verstoßung von Gottes Angesicht, ähnlich der des Kain, als er aus Eden fliehen mußte, im Verhältnisse zu der bloßen Einnahme. Daher die Anschließung an das Folgende durch כִּי. Das וָגֹחִי (das o für u ebenso wie V. 13 וָדוֹשִׁי nach dem Wohllautsgesetz) nach den meisten Ausll. et educ. Dagegen aber, daß das גיח immer nur intransitive Bedeutung, hervorbrechen, hat. Diese ist auch hier ganz passend, passender sogar wie die transitive. Denn sie bezeichnet nachdrücklicher den Schmerz bei der Geburt, auf den es ja hier allein ankommt, Jerem. 4, 31. Sie ist gleichsam eine Auflösung des ganzen Wesens, eine gewaltsame Zersprengung desselben. Das jetzt gehört ebenso wie das jetzt zu Anfang der Beschreibung der Scene dem idealen Standpunkte an, wo die Wegführung unmittelbar bevorsteht. Denn das ist die Zukunftssphäre, in welche der Prophet entrückt ist. Das Wohnen auf dem Felde ist die Mittelstufe zwischen dem Ausgehen und dem nach Babel Gelangen. Unter freiem Himmel, allen Unbilden der Witterung ausgesetzt, vgl. das: unter dem Thau des Himmels, in Dan. 4, 22. 30, wurden die Gefangenen gesammelt, um dann weggeführt zu werden. Das עַד

steht mit Nachdruck; ebenso das doppelte עד. Unaufhaltsam schreitet das göttliche Gericht bis zu seinem letzten Zielpunkte fort; unwiderstehlich entreißt die göttliche Gnade den Feinden die Beute, die ihnen für immer übergeben zu seyn schien. Wie vergeblich alle Versuche sind, hier die bestimmte Vorherverkündung des Babylonischen Exils zu entfernen, ist schon in den Beiträgen 1 S. 186 ff. nachgewiesen worden. Wie auch Caspari sich diesen Versuchen anschließen konnte, ist schwer zu begreifen. Auch er meint, der Prophet habe eine Catastrophe von Assur erwartet. Für die Beziehung auf Assur kann C. 5, 4. 5 nicht entscheiden. Denn wenn Assur dort als Typus der Feinde des Reiches Gottes in der Zukunft erscheint, so liegt darin allerdings, daß er in der Gegenwart des Propheten unter den Feinden die erste Stelle einnahm, keinesweges aber, daß er in dem Grundriß der zukünftigen Catastrophen des Volkes Gottes eine Stelle einnehmen mußte. Eine solche Catastrophe sollte eben nicht von ihm, sollte vielmehr von einem Feinde ausgehen, der jetzt noch nicht auf dem Plane war, obgleich, wie unter A. Jes. 39 zeigt, seine Macht bereits im Keimen begriffen. Die Bedrängniß Judas durch die Assyrer war eine zwar schwere, aber eine vorübergehende, durchaus nicht Epoche machende. Daß hier die Babylonische den Anfang machen muß, zu der jedoch die Assyrische als Einleitung und Vorspiel hinzuzunehmen ist, erhellt schon aus dem Verhältniß, in welchem V. 9—14 zu V. 8 steht. Danach kann der Ausgangspunkt hier nur das Aufhören der Herrschaft des Davidischen Stammes seyn. Jerem. 26, 18. 19 ferner, woraus Caspari erweisen will, daß Micha zunächst die Assyrer im Auge gehabt habe, geht auf C. 3, 12, wo die Verkündung sich im Allgemeinen hält und nicht wie hier die Werkzeuge des göttlichen Gerichtes ausdrücklich genannt werden. Dagegen aber sprechen gegen die Assyrer folgende Gründe: 1. Der Prophet nennt nicht Assur, sondern Babel. Damit,

daß Babel in der Zeit des Propheten noch unter assyrischer Botmäßigkeit stand, ist offenbar nichts bewiesen. Denn Babel kommt hier nicht sowohl als Ort, wie als feindliche Macht in Betracht. Der Ort als solcher war gleichgültig und seine Nennung würde mehr den Charakter einer Prädiction tragen. 2. Bezöge sich die Verkündung auf Assur, so würde der Erfolg mit der Weissagung in Widerspruch stehen. Caspari meint: die Erfüllung sey durch die Buße des Volkes abgewandt worden. Aber bei solcher Ansicht von der Weissagung wird die Stellung des Prophetenthums eine unhaltbare, geschichtlich unbegreifliche. Die Mosaische Bestimmung, daß wer verkündete, was nicht eintraf, mit dem Tode gestraft werden solle, verlor dann alle praktische Bedeutung. Immer stand die Ausrede offen, die Buße habe Aufhebung des Strafbeschlusses erwirkt. Aus der Natur der Sache und aus jener Mosaischen Bestimmung ergibt sich der Satz: Specielle Verkündungen, die absolut ausgesprochen sind, müssen unbedingt sich erfüllen, und mit diesem Satze steht auch nicht eine einzige Thatsache in der Geschichte des Prophetenthums im Widerspruch. Gegen die Berufung auf die Verkündung des Jonas über Ninive ist zu bemerken, daß sie uns ihrem Wortlaute nach nicht mitgetheilt wird. Aus dem Erfolge aber ersehen wir, daß sie eine bedingte war. Wäre nicht die Buße in ihr ausdrücklich als Mittel des Heiles ausgesprochen, so würde sie auch nicht solchen Bußeifer unter den Bewohnern von Ninive hervorgerufen haben. 3. Micha geht überall mit seinem Zeitgenossen Jesaias Hand in Hand. Dieser aber tritt stets dem Verzweifeln Judas im Angesichte Assurs energisch entgegen, verkündet, daß seine stolze Macht sich an Jerusalem brechen werde, wie auch schon Hoseas in C. 1, 4—7 geweissagt hatte, daß bei dem Untergange des Zehnstämmereiches Juda die schützende Hand des Herrn erfahren werde. Caspari tritt mit sich selbst in Widerspruch, indem er die beiden Männer Gottes in einem so

wichtigen Punkte auseinandergehen läßt. Hitzig mag es wohl anstehen zu sagen: „Micha besaß nicht den festen Glaubensmuth, welchen Jesaias äußert.“ 4. Es ist unmöglich, den augenscheinlichen Parallelismus unserer Verkündung mit der des Jesaias in C. 39, 6. 7 zu beseitigen, wo das Aufkommen der Babylonischen Weltmacht, die Zerstörung des Davidischen Königthums durch dieselbe und die Wegführung Judas nach Babel klar und bestimmt vorherverkündet wird, wie Jesaias auch in einer Reihe anderer Verkündigungen es ausspricht oder voraussetzt, daß, was die Assyrer vergebens drohten, in Zukunft, wenn das Maaß der Sünden des Volkes voll geworden, Babel mit seinen Chaldäern ausführen werde. Es ist kaum zu begreifen, wie Caspari, der die Ächtheit dieser Verkündungen des Jesaias anerkennt, daran denken konnte, unsere Weissagung von ihnen loszureißen. — Aussprüche wie der hier vorliegende, wo anderthalb Jahrhunderte vor ihrem Eintreten eine Begebenheit der Zukunft in klaren, scharfen Umrissen hingestellt wird, sind der Tod der naturalistischen Anschauung vom Prophetenthum, wie man das schon aus den verlegenen Anstrengungen sieht, die Hitzig macht, um sich aus den Banden der lästigen Thatsache zu befreien.

V. 11. Und jetzt versammeln sich wider dich viele Völker, die da sprechen, sie werde entweiht und schauen mögen auf Zion unsere Augen. Israel, mit seiner Behauptung, allein das Volk des allein wahren Gottes zu seyn, war den Heiden ein Dorn im Auge. Sie brennen hier vor Begierde, den thatsächlichen Beweis der Ungegründetheit dieser Anmaaßung zu liefern, durch die Zerstörung der Stadt ihr die eingebildete Heiligkeit, den Heiligenschein zu nehmen. Die Zerstörung und die Entheiligung ist nach ihrer Ansicht nothwendig mit einander verbunden. Den Gegensatz gegen unseren Vers enthält C. 7, 10: „und sehen wird's meine Feindin und bedecken sie Schaam, die da sprach zu mir: wo ist der Herr, dein Gott?

meine Augen werden sie schauen, jetzt wird sie zur Zertretung werden wie Straßenkoth.“ Das „wo ist der Herr, dein Gott“ stimmt dem Wesen nach ganz mit dem „sie werde entweiht“ überein. Der Trieb, Jerusalem zu entweihen, ist aber nur als das menschliche Motiv zu betrachten. Alles Unglück des Volkes Gottes ruht nach der Anschauung der Schrift überhaupt, und speciell Micha's auf der Sünde, und daß wir hier, trotz des glücklichen Ausganges, schweres Unglück vor uns haben, das erhellt aus dem ganzen Zusammenhange, und aus C. 5, 2, wo auch dieses Ereigniß mit in die Zeit der Preisgebung des Volkes Gottes einbegriffen wird. Eine neue Phase der Sünde führt hier eine neue Phase des Gerichtes herbei, eine neue Phase der Verweltlichung einen neuen Andrang der Weltmacht. Daß das und hier bei dem jetzt steht, bei der dritten Scene fehlt, gehört nur dem Streben nach Abwechselung an. Es kann stehen und es kann fehlen, weil die verschiedenen Catastrophen zugleich selbstständig sind und eine zusammengehörende Reihe bilden, wie das zusammenfassende: er wird sie dahin geben, in C. 5, 2 zeigt. Die schwere Bedrängung Judas erscheint hier unter der Form einer Belagerung seines Mittelpunktes, nach dem Streben der Prophetie durch Vereinigung des zeitlich und örtlich Geschiedenen zu einem Bilde überall eine anschauliche Scene zu gewinnen. Die historische Beziehung der Weissagung wird ganz richtig schon von Calvin so entwickelt: post solutam captivitatem Babylonicam et assertum Israelem ex ea, nihilominus non statim venturum regnum promissum. Ante enim gentes vicinas se collecturas contra Hierosolymam cum opinione contaminationis ejus et jucundi spectaculi. Hoc evenit sub Antiocho. Was hier der Prophet nur andeutet, doch so, daß die richtige Beziehung gar nicht verkannt werden kann — denn wenn hier eine große feindliche Bedrängung beschrieben wird, welche eintreten soll, nachdem das Volk schon aus Babylon zurückgekehrt

ist, und durch den frommen Muth des Volkes selbst beseitigt, und wenn dieser zweiten Bedrängung noch eine dritte V. 14 beschriebene folgt, so bleibt doch wohl gar keine Wahl, die Maccabäischen Zeiten sind die einzigen, an die überhaupt gedacht werden kann, — das hat Sacharja, zu dessen Zeit die Errettung aus dem ersten Drangsal schon erfolgt war, C. 9, 11 ff. weiter ausgeführt, mit namentlicher Nennung der Feinde, gradeso wie hier die Urheber des ersten Unglückes namentlich genannt werden. Charakteristisch für die Maccabäische Zeit ist besonders noch die Erwähnung vieler Völker, in Verbindung mit dem entschiednen Hasse gegen Zion als Stadt, Juda als Volk des Herrn, dem Charakter des Kampfes als Religionskrieg im eigentlichsten Sinne, als ein Versuch des Heidenthums, die Gemeinde des Herrn als solche zu vernichten. Diese Merkmale finden sich bei keiner andern Catastrophe in der Zeit von Micha bis auf Christum: daß der Angriff der Zeit vor Erscheinung des Heilandes angehört, erhellt außer dem ganzen Zusammenhange aus C. 5, 2. In der Maccabäischen Zeit hatte es Juda nicht allein mit dem Syrischen Reiche zu thun: alle heidnischen Völker ohne Ausnahme, mit denen Juda irgend in Berührung stand, verbanden sich damals zu einem entscheidenden Schlage gegen das Reich Gottes; sie nahmen sich vor, das ganze Geschlecht Jacobs auszurotten, 1 Macc. 5, 2. Treffliche Bemerkungen über das eigentliche Wesen des Kampfes in jener Zeit, als eines Kampfes des treuen Judenthums mit dem Heidenthum, das unter dem Volke selbst eine bedeutende Parthei sich erworben, gibt Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 52 S. 481 ff. Er sagt unter A.: „Die nationalen Unterschiede im Gebiete von Palästina waren durchaus nicht verwischt, sonder bestanden in vielfach zäher, oppositioneller Weise unter der allgemeinen Decke ägyptischer und syrischer Verwaltung fort; die Idumäer im ganzen Süden Palästinas bis nahe Jerusalem, dann die Philistäer, oder

nur nach Städten genannt die Gazäer und Asdobier, die Phöniker, dann die Samariter oder Chuttäer, die Mischbevölkerung von Galiläa, die Araber der Peräa. — — Sobald das bis dahin politisch ganz unbedeutende Volk der Juden im offnen Kampfe zunächst für ihre religiöse Sonderstellung, dann für ihre politische Autonomie, endlich sogar für die Wiedergewinnung des traditionell noch lebendigen, idealen Landbesitzes dem syrischen Reiche gegenübertraten, so mußten theils jene Städte schon an und für sich die Stützpunkte der syrischen Operationen, die Zielpunkte der feindlichen Jüdischen werden, theils sich die ganze nationale nicht Griechische Schicht der Bevölkerung in ihrem alten Haß, ihrem alten Gegensatz zu dem Judenthum neu entzünden und jenen hellenischen Kampf auch als ihren nationalen betrachten. So wird diese Periode zugleich ein Aufleben des alten Nationalkampfes der Bewohner Palästinas, und modificirt und gesteigert durch den gleichsam darüber gebauten des Hellenismus mit nationaler Reaction." Der Einwand, den selbst ein Caspari erhebt, eine Weissagung auf die siegreichen Kämpfe in der Maccabäerzeit befremde bei einem Propheten der Assyrischen Periode, wird denjenigen nicht irre machen, der Analogien in's Auge faßt wie die Weissagung in C. 6 des Jesaias, wo erst die Chaldäische Catastrophe und dann die Römische in scharfen Umrissen gezeichnet wird, aber ohne Nennung der Strafwerkzeuge: nur in Bezug auf die Vollführer des ersteren Gerichtes wurden dem Propheten selbst später noch bestimmtere Aufschlüsse zu Theil. Die Verkündung bei Sacharja in C. 9, wo die Griechen ausdrücklich genannt werden, ist der Sache nach um nichts wunderbarer. Nach allen prophetischen Analogien ist es schon von vorn herein wahrscheinlich, daß dieser ausgeführten Vorherverkündung der Macc. Catastrophe und der ähnlichen bei Daniel eine ältere vorausgehen wird, welche sich auf dieselben Thatsachen in andeutendem Grundriß bezieht, wie eine solche in unserer Stelle vor-

liegt. Bliebe noch ein Zweifel, so würde er durch einen Blick auf die abweichenden Erklärungen zurückgewiesen werden. Ewald und Hitzig denken an die Assyrische Invasion, auf die sich, gegen ihren klaren aber freilich der naturalistischen Neigung unbequemen Buchstaben, auch V. 9 u. 10 beziehen sollen. Den Widerspruch zwischen der Verkündung hier und dort sucht Ewald durch die offenbar unrichtige Annahme auszugleichen, daß die Wegführung in V. 10 nur als eine theilweise zu denken sey, wogegen schon die Vergleichung von C. 3, 12 hinreicht, nach Hitzig soll der Prophet in V. 11—13 den in V. 9 u. 10 ausgesprochenen Kleinmuth besiegt und sich zum Gottvertrauen erhoben, also sich in einem Athem gradezu widersprochen haben, wogegen kein Wort zu verlieren ist. Auch wenn wir unsere St. ganz von ihrem Zusammenhange losreißen, wie paßt die Activität, die hier Juda beigelegt wird, zu der Bedrängung durch die Assyrer! Sie hat zu ihrer Voraussetzung, daß es Juda mit vielen kleinen Völkern zu thun hat. Gegen die großen Asiatischen Weltmächte wird überall nur auf ein unmittelbares Einschreiten des Herrn verwiesen. Daß übrigens das Heil, welches Juda hier empfängt, nur ein unvollkommnes seyn kann und nicht herausgeht über das, was ihm in der Maccabäerzeit wirklich zu Theil wurde, erhellt schon daraus, daß es der Zeit angehört, in der Juda keinen König aus dem Davidischen Geschlechte hat, den es schon in V. 9 verliert und erst in C. 5, 1 in Christo wieder erhält, so gewiß als das Davidische Geschlecht der Canal war, durch den alle wahrhaftigen und großartigen Gnaden des Herrn seinem Volke zuflossen.

V. 12. **Und sie wissen nicht die Gedanken des Herrn, und verstehen nicht seinen Rath, denn er sammelt sie wie die Garbe zur Tenne.** Das und steht, wo wir die engere Verbindung durch aber setzen würden. Die Gedanken des Herrn sind die, daß das Leiden, wenn es an Zion

seinen Zweck erreicht, auf die Feinde übergehe, daß diese, während sie so zuversichtlich gedachten, Zion Verderben zu bringen, selbst durch Zion Verderben treffen soll. Das כִּי begründet die Nichtkenntniß von des Herrn Weg. Kännten sie diesen, so würden sie nicht solchen Wunsch und solche Hoffnung aussprechen. Denn sie sind es ja, welche der Herr dem Verderben Preis gibt.

V. 13. Erhebe dich und drisch, Tochter Zion; denn dein Horn mache ich zu Eisen, und deine Klauen mache ich zu Erz, und du zermalmest viele Völker, und ich verbanne dem Herrn ihren Gewinn und ihre Kraft dem Herrscher der ganzen Erde. Das Bild ruht auf der Orientalischen Sitte des Dreschens, vgl. Paulsen vom Ackerbau der Morgenl. §. 40—42. Niebuhr Reise 1 S. 151, ebenso wie Jes. 21, 10. 41, 15, Hab. 3, 12. Streng genommen gehört nur die eine Eigenschaft der Dreschochsen, die zermalmende Kraft ihrer Hufe, hierher, der Prophet aber dehnt die Vergleichung auch auf dasjenige aus, wodurch der Stier außer dem Geschäfte des Dreschens furchtbar ist, auf seine Hörner. In dieser Beziehung ist zu vergleichen 1 Kön. 22, 11, wo der Pseudoprophet Zedekias sich eiserne Hörner macht, und die Bedeutung dieser symbolischen Handlung dahin angibt: „also spricht der Herr: mit diesen wirst du stoßen Aram, bis es aufgerieben ist. In das הַחֲרַמְתִּי, die erste Person, haben sich mehrere alte Übersetzer (Syr., Hieron.) und mehrere neuere Ausll. nicht finden können. Sie substituiren ihr die zweite. Allein sie ist ganz an ihrer Stelle. So wie zu Anfang, wo der Herr die Garbe auf die Tenne sammelt, so weist der Prophet auch zu Ende darauf hin, daß der Sieg Gottes Werk ist. Er selbst, der wahre Gott, der Herr der ganzen Erde, ist es, der seine rebellischen Unterthanen dadurch an ihr wahres Verhältniß zu ihm erinnert, daß er, wie es einst in Ägypten geschehen, einen Theil des Gutes, womit er sie beliehen, sich vindicirt

Dieser Gedanke, welcher den Grund enthält, warum statt des Pronomen der ersten Person das Nomen gesetzt wird, s. v. a. mir, dem alleinigen Gotte, dem Herrn der ganzen Erde, wird ganz entstellt, sobald man die erste Person in die zweite verwandelt. Man darf nicht etwa bloß an Weihgeschenke denken, welche dem Tempel gemacht wurden. Diese Auffassung würde nur dann eine nothwendige seyn, wenn von Gütern des Bundesvolkes oder von diesem selbst, als dem Verbannenden, die Rede wäre; dann könnte unter dem Verbannten nur das specielle Eigenthum des Herrn verstanden werden, dasjenige, was ihm ausschließlich gewidmet, dem Gebrauche seiner Unterthanen für immer entzogen, für sie wie vernichtet ist, vgl. 3 Mos. 27, 28: „Alles Verbannte, was jemand dem Herrn verbannt, von Menschen und Vieh, und von seinem eigenthümlichen Felde, das soll nicht verkauft und nicht gelöst werden; alles Verbannte ist ein Hochheiliges dem Herrn." Hier dagegen, wo der Herr der Verbannende ist, die Güter die der Heiden, sind nur die letzteren als die von dem Besitze Ausgeschlossenen zu betrachten, die, in Bezug auf welche das Gut ein verbanntes ist, Gottes Volk dagegen als der Theilnehmer an seinem Erwerbe. Die Gütergemeinschaft zwischen beiden wird auch anderwärts, wo es der Zweck mit sich bringt, nachdrücklich hervorgehoben. So z. B. Joel 4, 5, wo den Phöniziern und Philistäern vorgeworfen wird: „mein Silber und Gold habt ihr genommen, und meine Kostbarkeiten, die guten, habt ihr gebracht zu euren Palästen." Daß man hier nicht an den Tempelschatz denken dürfe, zeigt die Vergleichung von V. 4 sowohl, wo die Versuche dieser Völker, sich an Israel zu rächen wegen früherer Unbill, gradezu als Versuche dargestellt werden, an Gott Rache zu nehmen, wie die Geschichte, welche von keiner Plünderung des Tempels durch Phönizier und Philistäer etwas weiß. Die Erwähnung des G e w i n n e s weist auf das male parta hin, was um so strenger in

Anwendung kommt, je näher das Verhältniß der Beraubten zu dem Herrn der Erde. Mit dem *Gewinne* geht auch das Vermögen überhaupt verloren. — Der Grundgedanke des Verses, der hier nur in Anwendung auf den besonderen Fall ausgesprochen wird, ist der des Sieges der Gemeinde des Herrn über die Welt. Dies sah schon *Calvin*, welcher treffend nachweist, wie dieser Ausspruch sich stets von neuem realisirt, und wie seine vollkommene Erfüllung erst bei der zweiten Zukunft Christi bevorsteht, irrte aber darin, daß er, nur den ewigen Gehalt des Gedankens in's Auge fassend, übersah, wie er hier in Beziehung auf ein bestimmtes Ereigniß, worin er sich realisiren sollte, ausgesprochen wird.

V. 14. *Jetzt schaarst du dich, Schaarentochter! Belagerung richtet man wider uns; mit der Ruthe schlagen sie auf den Backen den Richter Israels.* Ein neues Schauspiel bietet sich dem Propheten dar; Zion, die bei der vorigen Begebenheit siegreiche, erscheint ihm hier als ohnmächtig in ihre Mauern eingeschlossen; sie wird genommen; schimpfliche Mißhandlungen trifft des tief erniedrigten Volkes Obern. Bei den mannigfachen Erklärungen des תִּתְגֹּדְדִי brauchen wir nicht zu verweilen. Nur eine, die: du wirst dich zusammendrängen, gibt einen passenden Gegensatz, der bei der Erklärung: du wirst dich zerfleischen (*Hofmann*) vermißt wird, vgl. dagegen *Caspari*, verletzt nicht die Bedeutung des Hithp., und hat speciell den Gebrauch des Hithp. von גָּדַד für sich in Jerem. 5, 7. Das Hithp. ist in dieser Bedeutung wahrscheinlich Denominat. von גדוד. Die angeredete Person, die בַּת־גְּדוּד, kann keine andere seyn, wie die בַּת־צִיּוֹן in V. 13. Denn sie ist es, welche der Prophet bei jeder der durch עַתָּה angekündigten neuen Scenen anredet, überhaupt die einzige, an welche die Anrede in dem ganzen Abschnitte gerichtet wird. Die durch die beabsichtigte Paronomasie herbeigerufene Bezeichnung durch Tochter der Schaar,

kriegerisch geschaarte, spielt auf das בַּת־צִיּוֹן offenbar an, und sieht auf die Beschreibung Zions im Vorigen als einer tapferen, siegreichen Heldin zurück. Von dem Feinde ist gleich darauf in der dritten Person die Rede. Daß das sich Zusammendrängen, im Gegensatze gegen die früheren muthigen Excursionen, wie sie durch das גְּדוּד bezeichnet werden, Folge der Angst, der Ohnmacht, der feindlichen Bedrängung sey, zeigen die Worte: eine Belagerung (nicht etwa wie De Wette: einen Wall) setzt oder richtet man gegen uns. Treffend umschreibt demnach Justi: „Doch jetzt, was drängst du dich so zusammen, du andere zu drängen sonst gewohnt.“ Nur daß in dem בת גדוד eine Andeutung liegt, daß der kriegerische Sinn, trotz der aufgezwungenen Ohnmacht, auch in der Gegenwart noch fortdauert — ein charakteristischer Zug. — In dem über uns, statt über dich, wird der Prophet durch den Affect fortgerissen, sich als Mitglied des Volkes, das er so schwer leiden sieht, zu erkennen zu geben. Er befindet sich, wie schon das jetzt zeigt, im Geiste unter demselben. Die schimpfliche Behandlung des Richters Israels setzt die Eroberung der Stadt als in der inneren Anschauung des Propheten schon geschehen voraus. Denn der Richter, die Seele der Stadt, wird nicht als außerhalb derselben gedacht werden können. Dieser Richter Israels ist eine ideale Person, von dem Propheten gebildet, um mit ihr den Herrscher Israels in 5, 1 in Gegensatz stellen zu können, der Repräsentant aller theokratischen Obern, vgl. z. B. Jes. 3, 12, wo sich die verderbten Leiter der Theokratie dem Propheten allesammt in der Person eines großen Kindes darstellen. Der übliche Name eines Collectivums ist in solchem Falle übel angebracht. Man beachte übrigens, daß hier nicht von einem Könige, sondern nur bezeichnend von einem Richter Israels die Rede ist, mit Beziehung wahrscheinlich auf die Zeiten vor Saul, wo Israel von Richtern regiert wurde. Die königliche Herrschaft, deren Untergang nach der Verkündung

in V. 9 durch Babel erfolgen wird, soll erst durch den Messias (dieser ist nicht שֹׁפֵט יִשְׂרָאֵל, sondern wie sein Ahnherr David, vgl. 2 Sam. 23, 3, מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל), restituirt werden, vgl. 5, 1. 4, 8. In diesem Zusammenhange kann gar kein Zweifel seyn, daß von dem Richter im Unterschiede von dem Könige die Rede ist, aber auch schon an sich muß die Nennung des Richters auffallen. Die Nennung niederer Personen, wo eine höhere vorhanden, wäre dem Zwecke des Propheten entgegen, und wäre der König gemeint, warum würde er denn also bezeichnet? — Das יִשְׂרָאֵל als Nomen dignitat. des Volkes, steht hier mit Absicht. Es hebt das Unwürdige der Behandlung, den Contrast der Wirklichkeit mit der Idee in den Schicksalen des Volkes, hervorgerufen durch den vorhergegangenen Contrast der Wirklichkeit und der Idee in seinem Betragen — wenn Israel sich durch eigne Schuld innerlich entheiligt hat, wird es nun zur gerechten Strafe auch äußerlich entheiligt — nachdrücklich hervor. — Was nun die historische Beziehung dieser Unglücksverkündung betrifft, so kann die Erfüllung nicht in einem andern Ereigniß gesucht werden, als in der Invasion durch die Römer. Dies ist unter den hier im allgemeinen Umrisse geschilderten Leiden des Volkes das einzige, welches die Geschichte außer den bereits bezeichneten noch kennt; daß über die aus dem Exil Zurückgekehrten noch ein zweites die nationale Selbstständigkeit vernichtendes Gericht ergehen werde, kündigt auch des Micha Zeitgenosse Jesaias schon an, C. 6. Mit besonderer Deutlichkeit aber wird dieses Gericht von den nachexilischen Propheten beschrieben, für die es schon mehr in den Vordergrund getreten war, vgl. zu Sach. 5 u. 11, Dan. 9. Der einzige Scheingrund gegen diese Beziehung ist der, die Eroberung der Stadt durch die Römer sey später, wie die Erscheinung des Messias, und doch bilde die letztere den Gegenstand der sich auf das Leiden in unserem Verse beziehenden Heilsverkündung in C. 5, 1. Dieser

Grund aber wird durch folgende Bemerkungen beseitigt: 1. Der Prophet bezeichnet zwar das Elend, was über das Bundesvolk durch jene Feinde erging, bloß nach seiner höchsten Spitze, der Belagerung und Eroberung der Stadt, meint es aber nichts desto weniger seinem ganzen Umfange nach und von seinen ersten Anfängen an. Diese fallen aber, was die Römer betrifft, in die Zeiten vor Christus. Das Jüdische Volk wurde ja schon von Pompejus unterjocht. 2. Hiemit allein reicht man aber freilich noch nicht aus. Bleibt man mit Verschuir (de celebri oraculo Mich. 4, 14 in den dissertat. philol. exeg. Leuw. 1775) bei der Einnahme durch Pompejus stehen, so kann man sich des Gefühles durchaus nicht erwehren, daß die Erfüllung die Weissagung nicht erschöpft. Allein wir sind auch vollkommen berechtigt, jene höchste Spitze, die Römische Zerstörung Jerusalems, verbunden mit ihren noch fortdauernden Folgen hinzuzunehmen, wenn wir nur bedenken, daß die Heilsverkündung in C. 5, wie ihr Inhalt darthut, und wie es der Analogie aller Messianischen Weissagungen gemäß ist, sich nicht auf die kurze Zeit der ersten Erscheinung Christi beschränkt, daß diese vielmehr nur als das Samenkorn in Betracht kommt, aus welchem ein Baum erwuchs, unter dem alle Vögel des Himmels wohnen sollten, daß daher das Heil nicht weniger wie die Strafe ein fortlaufendes ist, bis es am Ende der Tage in seiner herrlichen Vollendung erscheint. Steht es fest, daß für die hier geschilderte Noth Christus als der einige Heiland hingestellt wird, so muß sie fortdauern für diejenigen, die ihn verwerfen, ja sich noch steigern und erst durch das Aufgeben ihrer Opposition können sie von dem auf ihnen lastenden Joche befreit werden. Die Auswahl aber wird von Anfang an in die Gemeinschaft seiner Weltherrschaft aufgenommen. Übrigens gilt auch hier, was schon in Bezug auf V. 11 bis 13 bemerkt wurde. Die Belagerung und Eroberung Zions ist vorwiegend Mittel der Darstellung für den Gedanken der

schweren Bedrängung und tiefen Erniedrigung Israels, die Aufhebung seiner politischen Selbstständigkeit, obgleich nicht verkannt werden darf, daß die natürliche Form der Anschauung zugleich die natürliche Form der Verwirklichung des Gedankens ist: Juda konnte nicht zu Grunde gehen, ohne daß Jerusalem, sein Mittelpunkt, belagert und erobert wurde.

Cap. 5. V. 1.

Und du, Bethlehem Ephrata, zu klein zu seyn unter den Tausenden Judas, aus dir wird mir ausgehen (Einer) zu seyn Herrscher in Israel, und seine Ausgänge sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit. Der enge Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden (mit Unrecht hat Caspari C. 4, 9—14 als Episode bezeichnet) erhellt nicht bloß aus dem verbindenden ו, und der Analogie des engen Verhältnisses der Heilsverkündung zu der Unglücksweissagung in dem Vorigen, — wird der Zusammenhang mit V. 14 verkannt, so bleibt die Unheilsverkündung dort ohne Trost gegen die Analogie von V. 9. 10. 11—13; er wird noch stärker bezeichnet durch den Gegensatz des מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל gegen den שֹׁפֵט יִשְׂרָאֵל. Dem Richter Israels in seiner tiefsten Erniedrigung tritt hier der Herrscher Israels in seiner höchsten göttlichen Herrlichkeit entgegen. Die Verbindung prägt sich auch ab in der Hervorhebung der natürlichen Kleinheit Bethlehems, im Gegensatze gegen die ihr durch Gott zu ertheilende Größe. Was könnte den Propheten wohl zu dieser so starken Hervorhebung veranlassen, wäre es nicht, daß er Bethlehem als Typus des Jüdischen Volkes in seinem im vorigen Verse geschilderten Elende betrachtete, seine wunderbare Erhebung durch die göttliche Allmacht,

als die Gewähr gleichen Erfolges für das ganze Volk? Auch auf den Anfang der vermeintlichen Episode wird zurückgesehen. In C. 4, 9 hieß es: es ist kein König in dir, hier wird verkündet, wie aus Bethlehem ein herrlicher Herrscher in Israel ersteht. Auf der anderen Seite aber auch findet, wie Caspari richtig erkannt hat, ein enger Zusammenhang mit C. 4, 8 statt. Auf diesen weist schon die gleiche Form hin — der Anrede an den Heerdenthurm dort entspricht hier die Anrede an Bethlehem, der Herrschaft, ממשלה dort, der Herrscher מושל, hier. Dort kehrt die Herrschaft an den Davidischen Stamm zurück, hier wird die erhabene Persönlichkeit geschildert, durch welche diese Rückkehr erfolgt, nachdem die in C. 4, 9—14 dargelegten Geschicke über das Volk des Bundes ergangen sind. Daß der Herrscher hier aus Bethlehem hervorgeht, correspondirt mit C. 4, 8 insofern als die Herrschaft dort zu dem Heerdenthurm, dem Hügel der Tochter Zion zurückkehrt, was den Sturz des Davidischen Königthums, die Rückkehr der Familie in den vordavidischen, Bethlehemitischen Zustand zur Voraussetzung hat, die ihrer endlichen Verherrlichung nothwendig vorausgehen muß. — Bethlehem und Ephrata sollen nach Bachiene 2, 2 S. 7 ff. so von einander unterschieden seyn, daß das erstere die Stadt allein, das letztere zugleich ihre ganze Umgegend bezeichnet. Bethlehem Ephrata also s. v. a. Bethlehem in Ephrata gelegen. Auch wenn man dieser Annahme beitritt, darf man beide Wörter nicht etwa als im Stat. constr. stehend betrachten, ebenso wenig wie das entsprechende בֵּית־לֶחֶם יְהוּדָה Richt. 17, 9. 19, 1. 2. 18. Denn da ein Nomen propr. einem Nomen mit dem Artikel gleich gilt, so kann es nie mit einem andern im Stat. constr. stehen. Man müßte dann annehmen, daß durch eine bei geographischen Bezeichnungen gewöhnliche Breviloquenz beide Benennungen unverbunden neben einander gestellt werden, ohne ihr Verhältniß zu einander zu bezeichnen, etwa wie wir auf einer Adresse setzen,

Berlin Preußen. Allein vergleichen wir 1 Mos. 35, 19, wo Ephrata gradezu für identisch mit Bethlehem erklärt wird, אֶפְרָתָה הִיא בֵּית לָחֶם, und berücksichtigen wir, daß der Prophet schon vorher auf den Inhalt dieses Capitels anspielt (vgl. zu C. 4, 8) und die früheren in Bethlehems Nähe geschehenen Vorfälle als Typus der zukünftigen betrachtet, daß er V. 2 die neue dort bevorstehende Geburt mit einer früheren, in seinen nächsten Umgebungen geschehenen parallelisirt, bei deren Erzählung dort grade jene Bezeichnung vorkommt, so werden wir uns veranlaßt finden, auch hier beides als Bezeichnung der Stadt zu nehmen, ohne zu entscheiden, ob jener Unterschied in Bezug auf andere Stellen ein begründeter sey oder nicht. — Den Grund der doppelten Bezeichnung des Ortes sucht man mehrfach einzig und allein in der beabsichtigten Unterscheidung von einem andern Bethlehem im St. Sebulon, vgl. Jos. 19, 15. Dann sollte man aber statt Bethlehem Ephrata vielmehr das gewöhnliche Bethlehem Juda erwarten. Daß den Verfasser bei der Wahl seiner Bezeichnung zugleich die Rücksicht auf jene Stelle der Genesis geleitet habe, ist keinem Zweifel unterworfen. Man könnte vermuthen, daß der Prophet zugleich auf die appellativische Bedeutung jener Nom., Brothaus und Fruchtgefild, anspielen, und eine typische Bedeutung derselben geltend machen wollte. Der Ort, dessen Segen in niederen Dingen durch seinen Namen ausgedrückt wird, soll dereinst in höherer Beziehung gesegnet und fruchtbar seyn. Grade bei Micha, der es liebt, bedeutsame Anspielungen auf Namen zu machen, wie nicht bloß C. 1 das zeigt, sondern auch C. 7, 18, wo er die Ausdeutung seines eignen Namens gibt, liegt eine solche Annahme besonders nahe. Indessen da die beiden Namen auch sonst verbunden vorkommen, ohne daß auf ihre Bedeutung gesehen wäre, so würde der Prophet kaum unterlassen haben, einen Fingerzeig in dieser Beziehung zu geben. Es ist nicht die Weise der Schrift, Andeutungen zu

machen, welche nicht mit Sicherheit verstanden werden könnten. Man wird also annehmen müssen, daß der Prophet nach dem gewöhnlichen Namen noch den alterthümlichen durch die Erinnerung aus der Patriarchenzeit und die Auctorität der ältesten Offenbarungs-Urkunde (vgl. außer 1 Mos. 35, 19 noch 48, 7) geheiligten nennt, um die Rede dadurch feierlicher zu machen, darauf hinzuweisen, wie Großes er von Bethlehem auszusagen hat. Hand in Hand mit der Doppelnamigkeit geht, daß die Anrede an Bethlehem gerichtet wird. — Das צעיר bildet eine Apposition zu Bethlehem: klein zu seyn für die du klein bist zu seyn. Sollte der Sinn seyn: du bist klein, so würde wohl das אתה nach צעיר nicht fehlen. Daß Bethlehem als Masc. angeredet wird (vgl. das אַתָּה, das צָעִיר und das מִמְּךָ) erklärt sich daraus, daß der Prophet die Stadt in dem Bilde ihres idealen Repräsentanten erblickt, vgl. zu Sach. 9, 7. In solchem Fall kann das Genus vernachläßigt werden, vgl. z. B. 1 Mos. 4, 7, wo die Sünde, חַטָּאת, wegen des Bildes eines reißenden Thieres als Masc. erscheint. Solche Personificationen sind sehr häufig. So ist im Mosaischen Gesetze nichts häufiger, als daß Israel als ein Mann angeredet wird, was man häufig mißverstanden und auf das einzelne Individuum bezogen hat, was das Ganze des Volkes angeht. So schon im Decaloge. In Jes. 5, 7 erscheint das Volk Juda als der Mann Juda. Die Kleinheit Bethlehems erhellt schon daraus, daß es in dem Verzeichnisse der Städte des Stammes Juda im Buche Josua fehlt (vgl. Bachiene §. 192). Dies bewog die Alex. sie Jos. 15, 60 nebst mehreren andern übergangenen Städten einzuschalten, wahrscheinlich nicht so sehr mit Rücksicht auf ihre äußere Bedeutsamkeit, als vielmehr wegen der Wichtigkeit, die sie durch das Andenken einer Begebenheit aus der Vorzeit (vgl. 1 Mos. 35), durch Davids Herkunft aus ihr, und noch mehr durch unsere Weissagung erhielt, welche die Augen des ganzen Volkes auf die äußerlich unscheinbare hinrich-

tete. Die Behauptung des Hieronymus, daß die Juden den Namen in dem Hebräischen Texte weggelassen haben, damit Christus nicht als von dem Stamme Judas entsprossen erscheine, ist von Reland (S. 643) gründlicher widerlegt worden, als sie es verdiente. Keil in dem Commentar zu Josua hat zuletzt noch wieder die Ursprünglichkeit des Zusatzes aus inneren Gründen behauptet, aber nach der ganzen Beschaffenheit der Alex. Version ist es sehr mißlich, sich solchen anzuvertrauen. Grade was Keil zu Gunsten des Zusatzes anführt, konnte die LXX. veranlassen, ihn zu machen. Wie sie darauf kamen, speciell Bethlehem einzufügen, darauf weist schon das hin, daß sie diesem Namen den Namen Ephrata beifügen. Bethlehem fehlt auch in dem Verzeichnisse der Städte Judas in Neh. 11, 25 ff. und kann daher unter ihnen nur eine geringe Stelle eingenommen haben, obgleich seiner in Esr. 2, 21, Neh. 7, 26 gedacht wird. Im N. T. wird es als bloßer Flecken bezeichnet (κώμη, Joh. 7, 42), und Josephus beehrt es zwar einige Male mit dem Namen einer Stadt, vgl. Luc. 2, 4. 11, anderwärts aber bezeichnet er es durch χωρίον. Antiq. 5, 2. 8. — Das צָעִיר לִהְיוֹת, eigentlich klein in Bezug auf das seyn, für zu klein, um zu seyn, der weitere Ausdruck des Verhältnisses der Stadt zu dem Seyn, wo wir den engeren setzen. — Statt der Tausende Judas müßten, wie es scheint, wenn die Personification strenge gehalten wäre, die שָׂרֵי אֲלָפִים stehen. Bethlehems Repräsentant ist zu klein, als daß er unter die Häupter Judas gezählt werden könnte. Mehrere (J. D. Michaelis, Justi) sind dadurch veranlaßt worden, statt בְּאַלְפֵי zu punctiren בְּאַלֻּפֵי. Allein diese vermeintliche Emendation wird schon beseitigt durch die Bemerkung, daß das אַלּוּף nur specielle Bezeichnung der Edomitischen Phylarchen ist, und in allgemeiner Bedeutung nur katachrestisch bei dem nach dem theilweisen Aussterben der Sprache lebenden Sacharja vorkommt. Am einfachsten wird man sagen, daß der

Prophet nicht minder wie die Stadt Bethlehem auch die Tausende oder die Geschlechter Judas als ideale Persönlichkeiten anschaut. Dann ist die Personification durchgeführt. Übrigens hat auch die Annahme keine entscheidende Schwierigkeit gegen sich, daß der Prophet sie aufgegeben. Solche Personificationen werden häufig bei den Propheten nicht strenge gehalten, beständig wird vom Bilde zur Sache übergegangen. Dies zeigt ja gleich der vorige Vers. Im ersten Gliede erscheint Zion als Weib personificirt; gleich darauf folgt das über uns. — Das אֶלֶף, tausend, kommt häufig zur Bezeichnung eines Geschlechtes vor, weil seine Kopfzahl gewöhnlich sich um tausend herumbewegte, 4 Mos. 1, 16, wo es von den zwölf Stammesfürsten heißt: Häupter der Tausende Israels sind sie, 10, 4, Jos. 22, 14. 21, Richt. 6, 15, 1 Sam. 10, 19, vgl. über die in die Vormosaische Zeit hinaufreichende Eintheilung Israels in Tausende, Hunderte u. s. w. m. Beitr. 3 S. 414 ff. Es versteht sich von selbst, daß der Gedanke hier der ist, Bethlehem sey zu klein, um ein selbstständiges Elef zu seyn. Gemeinschaften, die für sich nicht zahlreich genug waren, ein Geschlecht oder eine Familie zu bilden, wurden, weil die Familien- und Geschlechts-Abtheilungen mit numerischen Verhältnissen zusammenhingen, nach der großen Bedeutung, welche die Zahl in der Urzeit hatte, mit andern zusammengezogen und bildeten mit ihnen ein künstliches Geschlecht, eine künstliche Familie — ein Beispiel in 1 Chron. 23, 11, wo es von vier Brüdern heißt, sie haben nicht Söhne genug gehabt und seyen deshalb nur für eine Familie gerechnet worden. Als bloßer Theil eines Geschlechtes hatte Bethlehem keinen Platz unter den Geschlechtern. Der Sinn: Bethlehem nimmt unter den Städten des Bundesvolkes einen sehr niedrigen Rang ein, darf sich kaum in der Gesellschaft ihrer vornehmen, stolz auf sie herabsehenden Schwestern sehen lassen, ist klar. — Daß das יָצָא, ausgehen, auch vom Geborenwerden, Abstammen, stehen

kann, versteht sich, da dies zur allgemeinen Categorie des Ausgehens gehört, ganz von selbst, vgl. z. B. 2 Kön. 20, 18. Daß man aber hier bei dem allgemeinen Begriffe des Hervorgehens stehen bleiben muß, Bethlehem nicht als Vater des Messias betrachtet werden darf, erweist Caspari gegen Hofmann treffend aus Jerem. 30, 21: sein Herrscher wird aus seiner Mitte hervorgehen, und Sach. 10, 4. Dem יצא fehlt ein bestimmtes Subject. Man denkt sich am besten das in der Verbindung mit dem Folgenden indirect liegende Einer hinzu. Veranlaßt ist die Construction, die sonst als etwas fremdartig erscheint, durch das Bestreben, den Gegensatz der göttlichen Größe Bethlehems gegen ihre natürliche Kleinheit selbst durch die Worte und ihre Stellung bemerklich zu machen:

Du bist klein zu seyn unter den Tausenden Judas,

Aus dir wird mir ausgehen zu seyn Herrscher in Israel.

Aus dem Orte, der zu klein ist, ein einzelnes selbstständiges Glied des Leibes zu bilden, geht das Haupt hervor. Aus diesem Gegensatze erhellt auch, warum, worauf Paulus in Bestreitung der Messianischen Auslegung Gewicht legt, Herrscher in Israel steht, statt daß man erwarten sollte, von dem Herrscher Israels κατ' ἐξοχὴν zu hören. Hätte der Prophet das letztere gesetzt, so würde dieser Gegensatz sowohl, wie der andere ebenfalls beabsichtigte gegen den Richter Israels, der seine Würde verliert im vorigen Verse, nicht so deutlich hervorgetreten seyn. Es kam zunächst mehr auf das Genus, als auf das Individuum, mehr auf den Begriff der Herrschaft überhaupt, als auf die Art und Weise derselben an. Das Individuum wird dann theils noch in unserm Verse, theils in den folgenden so charakterisirt, daß es nicht verkannt werden kann. In unseren Worten liegt freilich weiter nichts, als daß in Zukunft ein Herrscher über ganz Israel aus Bethlehem erstehen werde, und ständen sie allein, und ließe sich in der Zeit nach Micha ein aus Bethlehem erstan-

dener Herrscher über ganz Israel außer dem Messias nachweisen, was freilich nicht geleistet werden kann, so würde die Wahl zwischen beiden streitig seyn. Die Erklärung von Caspari: wird er hervorgehen, hat gegen sich, daß von dem Messias im Vorigen noch nicht die Rede gewesen ist, er also nicht ohne Weiteres als bekannt vorausgesetzt, am wenigsten aber, wenn die Bekanntschaft von anderswo vorausgesetzt werden sollte, mit einem tonlosen er von ihm geredet werden konnte: das הוא durfte dann nicht fehlen. C. 4, 8 ist wenig analog. Denn das Subject in תאתה ist dort ein unbestimmtes. Das לי beziehen Mehrere auf den Propheten. So Rosenmüller nach Michaelis: mihi i. e. meo bono, inquit propheta nomine totius populi sui. Allein die Beziehung auf Gott wird durch den Gegensatz der menschlichen Niedrigkeit und der göttlichen Größe erfordert. Calvin: egredietur mihi. Hac voce pronuntiat deus sibi non ita decretum esse perdere populum, quin velit iterum restituere post aliquod tempus. Revocat igitur fideles ad se et consilium suum, acsi diceret: sic ad tempus vos abjeci, ut tamen aliqua vestri cura me tangat. Was das לי zu bedeuten habe, wie Gott es vermöge, das Niedrige zu erhöhen, das sahen die Gläubigen im Vorbilde an David, und es ist keinem Zweifel unterworfen, daß der Prophet sie indirecte auf dieses Vorbild hinleiten, und dadurch im Glauben an die unglaublich erscheinende Verheißung stärken wollte. Er war aus dem unscheinbaren Bethlehem, der geringste unter seinen Brüdern, ohne Macht, ohne Ruf. Damit das לי um so anschaulicher werde, lenkte Gott die Umstände bei seiner Erwählung also, daß diese seine menschliche Niedrigkeit auf's stärkste hervortreten mußte. Gott war es, der ihn vom Hirten der Lämmer zum Hirten der Völker erhob.

Die letzten Worte des Verses heben im Gegensatze gegen den menschlich niedrigen Ursprung des Messias seinen göttlich

großen hervor, mit Rücksicht auf den ähnlichen Gegensatz in Bezug auf Bethlehem. Auch hier hat der Prophet den Gegensatz so deutlich selbst in den Worten abgeprägt, daß er sich den homines bonae voluntatis unter den Ausll. aller Jahrhunderte mit Gewalt aufgedrungen hat. So z. B. Chrysostomus, demonstratio adv. Iudaeos et gentiles, quod Christus sit deus opp. t. 5 p. 739: οὗτος καὶ τὴν θεότητα καὶ τὴν ἀνθρωπότητα δείκνυσι· τῷ μὲν γὰρ εἰπεῖν, αἱ ἔξοδοι αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς, ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος, τὴν προαιώνιον ἐδήλωσεν ὕπαρξιν· τῷ δὲ εἰπεῖν, ἐξελεύσεται ἡγούμενος ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ, τὴν κατὰ σάρκα γέννησιν. Die genauere Erforschung des Sinnes muß mit der Erörterung des מוֹצָאֹתָיו beginnen. Die Ausll. stimmen meist darin überein, daß das מוֹצָאָה, die weibliche Form des gewöhnlicheren מוֹצָא, hier die Handlung des Ausgehens bezeichne. Dagegen aber sprechen folgende Gründe. 1. Der Gebrauch des Plural. Diejenigen namentlich, welche hier an den ewigen Ausgang des Sohnes vom Vater denken, vermögen denselben auf keine Weise zu rechtfertigen. Mehrere unter ihnen fassen ihn als Plural. majest. So z. B. Tarnov und Frischmuth in der dissert. de nativitate Messiae, zu uns. St., Jena 1661. Wenn aber auch ein solcher Plur. im Hebr. allerdings vorhanden und weit verzweigt ist, vgl. m. Beitr. 2 S. 257 ff., so könnte er doch natürlicher Weise hier nur in dem Suff. sich vorfinden, nicht im Nomen. Andere nehmen an, der Plural stehe hier gradezu für den Singular. Allein von den drei Fällen, wo dies scheinbar geschieht, der eine, wo nur ein bestimmtes Einzelnes aus der Menge gemeint ist, wo es also nicht auf den Numerus, sondern auf den allgemeinen Begriff ankommt, der andere, wenn ein Nom. im Plur. allmählig, weil die Etymologie und der ursprüngliche Sinn undeutlich wird, seine Pluralbedeutung verliert, der dritte, wo der Plur. für das Abstractum steht, ist hier keiner anwendbar.

Am scheinbarsten haben diejenigen noch diese Schwierigkeit beseitigt, welche das מוֹצָאֹתָיו wirklich auf einen wiederholten Act des Ausgehens beziehen, mit Hinweisung auf die alttestamentliche Lehre von dem מַלְאַךְ יְהוָה. So Hieronymus: quia semper ipse locutus est per prophetas et sermo dei factus est in manu eorum. Tremell. und Jun.: exortus i. e. declarationes et demonstrationes tanquam exorientis solis, q. d. qui inde a principio se ipsum patefecit, demonstravitque rebus creatis omnibus luce verbi sui et virtute operum, quemadmodum exoriens sol luce et effectis suis inde ab exortu se ipsum aperit. Coccejus: ceterum quod hic dicitur pluralitative ἐκπορεύσεις id absque emphasi positum ut credam persuaderi non possum. Nempe filius non egressus est a patre, ut homo ex homine, qui incipit esse cum ex homine funditur, et cum egressus est fundi egredique desinit. Omnibus diebus saeculi egreditur filius a patre et aeternum est ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ. Gegen diese Erklärung aber spricht im Allgemeinen, daß der Gegensatz gegen das in einem Acte beschlossene Ausgehen aus Bethlehem hier nicht die Erwähnung eines mehrfachen Ausgehens verträgt, und daß in diesem Gegensatze nur an die Entstehung, den Ursprung des Daseyns des Messias gedacht werden kann, speciell gegen Hieron. und gegen Trem. und Jun., welche, wie auch Piscator, das Ausgehen nur auf das Verhältniß zu den geschaffenen Dingen beschränken, das מִימֵי עוֹלָם, welches den Ausgang über den Anfang der Schöpfung hinaus versetzt, gegen Coccejus, daß der מַלְאַךְ יְהוָה im A. T., anders wie der λόγος im N. T., immer nur als in Bezug auf die Welt von Gott ausgehend erscheint. Nimmt man als den Ort des Ausganges die Urzeit, die Tage der Ewigkeit, so darf der Plur. zwar nicht mit Caspari daraus erklärt werden, daß „Jemand immer von Mehreren abstammt," denn die Übertragung dieses Sprachgebrau-

ches auf ein Verhältniß, auf das er an sich nicht anwendbar ist, könnte nur dann angenommen werden, wenn er sich sonst als durchaus gewöhnlich und eingewurzelt nachweisen ließe, wohl aber ließe er sich zur Noth aus der Zweiheit der genannten Ausgangspunkte ableiten, welche gleichsam eine Zweiheit des Actes bedingt. 2. Auch wenn der Singular stände, würde die Erklärung von dem Acte des Ausgehens nicht zulässig seyn. Es ist dem Begriffe der Nom. mit מ entgegen, daß sie als Nom. actionis stehen: wohl nur bei Schriftstellern in den Zeiten der aussterbenden Sprache finden sich einige wenige Beispiele dieses falschen Gebrauches. Das מ bezeichnet den Ort, wo, das Instrument, womit, die Zeit, worin, vielleicht auch die Art und Weise, auf welche etwas geschieht oder ist; dann auch die Sache selbst, welche geschieht oder ist; die Handlung selbst wohl nie bei einem Schriftsteller der lebenden und blühenden Sprache. Caspari zwar sucht den Beweis zu führen, „daß in den älteren Büchern eine nicht ganz unbedeutende Anzahl von Nom. mit מ vorkommt, die unläugbar eine Handlung bezeichnen," aber das von ihm Beigebrachte bedarf noch gar sehr der Sichtung und näheren Prüfung, vgl. in Bezug auf 4 Mos. 10, 2 m. Schrift über den Tag des Herrn S. 32. Uns aber genügt, was auch Caspari zugesteht (vgl. Ewald §. 160), daß es gegen das Wesen und den gewöhnlichen Gebrauch der Form sey die Handlung zu bezeichnen. Wir gewinnen hieraus schon das Vorurtheil, daß die Bedeutung des Ausganges als Handlung, welche man dem מוֹצָא hier und auch an andern Stellen beigelegt hat, auf falscher Deutung beruhen werde. Die Stellen nun, welche Winer für die Bedeutung egressus anführt, sind folgende: 1. Hos. 6, 3, wo es von dem Herrn heißt: כְּשַׁחַר נָכוֹן מוֹצָאוֹ, wie die Morgenröthe ist fest sein Ausgang. Allein das מוֹצָא ist dort nicht die Handlung, sondern der Ort und die Zeit des Ausganges, wie dies aus dem fest hervorgeht.

2. Ezech. 12, 4 und du sollst ausziehen am Abend vor ihren Augen, כְּמוֹצָאֵי גוֹלָה. Das מוֹצָא bedeutet dort nach Mehreren die Art und Weise des Ausgehens. Vatabl. habitum demigrantis significat. Tu egredieris moestus et indignabundus. Besser wird man es mit Hävernick auf die Zeit beziehen: gemäß den Ausgangszeiten der Gefangenen, zu der Zeit, da Auswanderer dieser Art am liebsten ihren Ort verlassen. 3. 4 Mos. 33, 2: und Moses schrieb auf, אֶת־מוֹצָאֵיהֶם, ihre Ausgangsörter. 4. Ps. 19, 7: von der Sonne, מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצָאוֹ, vom Ende des Himmels ist ihr Ausgang, für: das Ende des Himmels ist der Ort, von wo sie ausgeht. 5. 1 Kön. 10, 28: וּמוֹצָא הַסּוּסִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה מִמִּצְרָיִם. De Wette: „und die Ausführung der Rosse, welche Salomo hatte, (geschah) aus Ägypten." Richtiger: der Ausgangsort war Ägypten, wörtlich von Ägypten, conci8 für, der Ort, von dem die Rosse Salomos ausgingen, war Ägypten, gradeso wie im vorigen Beispiele. — Für den actus exeundi beruft sich Ch. B. Michaelis noch auf 2 Sam. 3, 25, wo De Wette: „Du kennst Abner, den Sohn Ners; dich zu belisten ist er gekommen, und um deinen Ausgang und Eingang zu sehen, und Alles, was du thust." Allein vielmehr: den Ort, wo du ausgehst und wo du hingehst, vgl. Ez. 43, 11. An allen übrigen Stellen, und diese sind nicht wenig zahlreich, liegt die Bedeutung Ausgangsort, oder das, was ausgeht, ganz auf der Oberfläche. Auch Caspari gesteht zu, daß die Bed. Ausgangsörter von vorn herein am meisten für sich habe. — Dazu kommt nun noch, daß die Bedeutung Ausgangsort hier schon durch den Gegensatz gegen das Vorhergehende empfohlen wird, wo Bethlehem als Ausgangsort des Herrschers in Israel genannt wird. Diesem Ausgangsorte wird hier ein anderer höherer entgegengestellt. Dieser Gegensatz zeigt uns auch, wie das מִן in מִקֶּדֶם und מִימֵי עוֹלָם aufgefaßt werden muß, nämlich ebenso

wie das מִן in מִמְּךָ. Denn daß es diesem entsprechen muß, zeigt ja die deutliche Beziehung des מוֹצָאֹתָיו auf das לִי יֵצֵא. Hiernach ist zu übersetzen: und seine Ausgangsörter sind von der Vorzeit, von den Tagen der Ewigkeit, für: die Orte, von denen er ausgeht, sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit, gradeso wie an den beiden Stellen Ps. 19, 7 und 1 Kön. 10, 28, die Setzung des מִן, was auch fehlen könnte, hier speciell veranlaßt durch das Bestreben, die Beziehung auf das entsprechende Glied äußerlich anschaulicher zu machen. Diese Beziehung zeigt auch die Verwerflichkeit der von Pococke u. A. vorgeschlagenen Erklärung des מִן durch prae, die zugleich eine Ungereimtheit in sich schließt, da vor der Ewigkeit ja nichts seyn kann. Sie allein gewährt dem Plural seine befriedigende Erklärung. Die Worte: von der Vorzeit, von den Tagen der Ewigkeit, enthalten nach ihre eine Steigerung. Zuerst wird überhaupt die Existenz des Messias vor seiner zeitlichen Geburt in Bethlehem hervorgehoben; dann wird dieselbe im Gegensatze gegen alle Zeit der Ewigkeit vindicirt. Hierin mußte für Israel ein großer Trost liegen. Derjenige, welcher dereinst es in sichtbarer Erscheinung aus dem Elende retten soll, existirt schon während desselben, vor ihm, durch alle Ewigkeit hindurch.

Geschichte der Auslegung.

1. Unter den Juden.

Ihren wesentlichen Grundzügen nach läßt sich dieselbe mit ziemlicher Sicherheit a priori entwerfen. Eine gänzliche Verkennung des Subjectes unserer Weissagung läßt sich bei ihnen schon von vornherein nicht erwarten. Der Messias erscheint ja hier nicht in seiner Erniedrigung, sondern in seiner Herrlichkeit, reich an Gütern und Gaben. Die Frage, ob man auch zur Theilnahme an denselben berufen sey, wird von der pelagianischen Selbstverblendung von vornherein bejaht. Dagegen enthält die

Weissagung einen doppelten Anstoß, welcher durch Erklärung um jeden Preis beseitigt werden mußte. Der eine, die mit den Volksvorstellungen im Widerspruch stehende Ewigkeit des Messias, nur aus der Einsicht in seine Gottheit begreiflich, mußte zu allen Zeiten stattfinden, der andere, die Geburt zu Bethlehem, mußte erst nach Christi Geburt in Kraft treten. Seine Beseitigung wurde durch ein doppeltes Interesse erfordert. Zuerst durch den Wunsch, den Christen den Beweis zu entreißen, welchen sie für den Satz, daß der Erschienene der Verheißene sey, aus der Geburt Christi in Bethlehem entnahmen. Dann durch die Schwierigkeit, die Abstammung ihres Messias ferner aus Bethlehem abzuleiten, nachdem durch eine Verordnung des Hadrian (vgl. Reland S. 647) alle Juden aus ihr und der Umgegend vertrieben worden, eine Schwierigkeit, welche die christliche Polemik sehr nachdrücklich gegen sie geltend machte, vgl. Tertullian c. Jud. c. 13: „Quomodo igitur nascetur dux de Juda et quatenus procedet de Bethlehem sicut divina prophetarum volumina nuntiant, cum nullus omnino sit illic in hodiernum derelictus ex Israel, cujus ex stirpe possit nasci Christus?" Die empirische Geschichte der Auslegung dient nun nur dazu, diese Fächer auszufüllen.

1. Die Beziehung auf den Messias war zu allen Zeiten nicht etwa die Privatmeinung einzelner Gelehrten, sondern die öffentlich recipirte, mit vollkommener Übereinstimmung anerkannte. In Bezug auf die Zeiten Christi geht dies hervor aus Matth. 2, 5. Das ganze Synedrium setzt dort, von Amtswegen über den Geburtsort des Messias befragt, diese Erklärung als die allein richtige voraus. Bedürfte dieser Beweis einer Verstärkung, so würde sie aus Joh. 7, 41. 42. entnommen werden können, wo Mehrere, von der unrichtigen Voraussetzung der Herkunft Christi aus Galiläa ausgehend, seine Messianität bestreiten, weil die Schrift sage: ὅτι ἐκ τοῦ σπέρματος Δαβὶδ καὶ ἀπὸ Βηθλεὲμ

τῆς κώμης, ὅπου ἦν Δαβίδ, ὁ Χριστὸς ἔρχεται. Aber auch nach Christi Erscheinung war das Interesse, die auf unsere Stelle gegründete Polemik der Christen mit einem Male abzuschneiden, nicht so stark, daß man sich deshalb gegen die deutlichen, in ihr liegenden Kennzeichen verblendet, der süßen durch sie gewährten Hoffnungen beraubt hätte. Zwar, dürfte man der Behauptung des **Chrysostomus** (hom. 7 in Mat. c. 2 in N. T. t. 1 p. 80 Fcf. *τινὲς δὲ αὐτῶν ἀναισχυντοῦντες φασὶ περὶ τοῦ Ζοροβάβελ ταῦτα εἰρῆσθαι*), des **Theodoret** (zu d. St. *καὶ τοῦτο Ἰουδαῖοι εἰς τὸν Ζοροβάβελ λαβεῖν τετολμήκασι, προφανῶς τῇ ἀληθείᾳ μαχόμενοι*), des **Theophylact** (zu Matth. 2), und des **Euthymius Zigabenus** (in IV. evang. t. 1 p. 61 ed. Mat.) trauen, so würde dies dennoch der Fall seyn. Allein es dringt sich uns hier die Vermuthung auf, die wir auch in anderem Falle als begründet erkennen, vgl. zu Sach. 9, 9. 10, daß die Kchvv., mit Serubabel einmal in die Übung gekommen, ihn den Juden auch da aufdrangen, wo diese selbst ihn verschmähten, und ihr Raum zu geben, hat um so weniger gegen sich, da das scheinbar vierfache Zeugniß sich leicht auf ein einfaches, das des **Chrysostomus**, reducirt. Wäre die Angabe richtig, so müßten wir doch wenigstens einige Spuren dieser Auslegung bei den Juden selbst finden. Dem ist aber nicht so. Alle Jüd. Ausll., den Chaldäer an der Spitze, welcher das מִמְּךָ לִי יֵצֵא umschreibt durch מנך קדמי יפק משיחא, von dir wird mir ausgehen vor mir der Messias, halten die Messianische Erklärung fest.

2. Zur Beseitigung des ersten Anstoßes hat man einen doppelten Weg eingeschlagen. In den älteren Zeiten ließ man dem: „von den Tagen der Ewigkeit" seinen vollen Sinn, substituirte aber der Person des Messias seinen Namen. So schon der Chaldäer רשמיה אמיר מלקדמין מיומי עלמא, „dessen Namen gesagt oder genannt ist von der Vorzeit her, von den Tagen der Ewigkeit." So die **Pirke R. Elieser** C. 3, wo

zu den 7 Dingen, welche vor der Welt erschaffen worden, neben dem Gesetze, der Hölle, dem Paradiese, dem Throne der Herrlichkeit, dem Tempel, der Buße, mit Berufung auf unsere Stelle, auch der Name des Messias gezählt wird, vgl. Schöttgen II. S. 213. Dasselbe findet sich nach Eisenmenger 1 S. 317 mit einiger Veränderung auch in dem Talmud, tract. Pesachim fol. 54 col. 1 und Nedarim f. 39 c. 2. Daß man den Namen hier nicht etwa in emphatischer Bedeutung, wie er häufig in der Schrift vorkommt, als Ausdruck und Abdruck des Wesens, s. v. a. die Herrlichkeit des Messias oder der Messias in seiner Herrlichkeit, nehmen dürfe, erhellt aus dem אמיר, gesprochen oder genannt, des Chaldäers, was ja an die Schöpfung einer Substanz nicht denken läßt, so wie daraus, daß, diese Bed. des Namens angenommen, der offenbare Zweck seiner Substituirung für die Person nicht erreicht worden wäre. Der Name des Messias drückt sein Wesen, die Idee seines Daseyns aus. Die Schöpfung oder das Aussprechen dieses Namens bezeichnet demnach die Entstehung dieser Idee in Gott, das Fassen des Rathschlusses der Erlösung durch den Messias. So wurde also durch diese Erklärung, die wir später bei Calvin wiederfinden und dort berücksichtigen werden, an die Stelle der realen Existenz des Messias eine bloß gedachte, an die Stelle der Präexistenz eine bloße Prädestination gesetzt. — Später stieg man noch weiter herab. Die Willkürlichkeit der Ergänzung des Namen erlaubte nicht, daß man sich bei dieser Erklärung beruhigte. Fast einstimmig nahm man nun an, daß durch unsere Worte die Herkunft des Messias von dem alten Davidischen Königsstamme bezeichnet werde. So Abenesra: omnia haec propter Davidem dicta sunt et verba: egressiones ejus ab antiquo, Davidem respiciunt. Abarbanel (praec. sal. p. 62): egressiones familiae, ex qua oriundus ille dominator, sunt ab antiquo et a diebus saeculi h. e. ex semine Davidis et surculo

Jesse, qui est ex Bethlehem Juda, vgl. die ähnlichen Erklärungen des Kimchi und Anderer bei Frischmuth l. c. und bei Wichmannshausen, dissert. z. d. St. Wittenb. 1722 S. 6 ff. Wir wollen gegen diese Erklärung nicht die fehlerhafte Auffassung des מוֹצָאֹת entweder durch Ausgang oder durch Familie, bei welcher letzteren der Sprachgebrauch sowohl, wie die offenbare Beziehung auf das יֵצֵא vernachlässigt wird, geltend machen. Diese kann aufgegeben werden, ohne daß die Erklärung ihrem Wesen nach dadurch angegriffen würde. Auch nach ihr kann man übersetzen: seine Ausgänge (in der Bedeutung von Ausgangsörtern) sind die Vorzeit, die Tage der Ewigkeit, d. h. die uralten Zeiten. Der Zeit dasjenige beigelegt, was dem in ihr Vorhandenen, der Familie Davids, zukommt. Entscheidend dagegen ist folgender Grund. Jeder wird zugestehen, daß gegen den zeitlichen Ursprung des Messias aus Bethlehem sein ewiger Ursprung einen passenderen Gegensatz bildet, wie seine Abstammung von der uralten Familie Davids. Diese käme hier ja allein wegen ihres Alters in Betracht, eine Beziehung auf ihre Würde wird hier mit keinem Worte angedeutet, sie selbst wird gar nicht erwähnt, nur die Eigenschaft des Alters von ihr losgelöst und vom Messias prädicirt. Nun sieht man aber gar nicht ein, was in dieser Beziehung die Familie Davids vor allen übrigen voraus hatte, wie es also in ihr für den Messias eine Ehre seyn konnte, von derselben abzustammen. Wie sonderbar wäre bei dieser Erklärung das dem „aus der Vorzeit" steigernd hinzugefügte „aus den Tagen der Ewigkeit." Was konnte der Prophet wohl für einen Grund haben, die beschränkte Zeit hier in hyperbolischem Ausdrucke zur Ewigkeit zu steigern? Was die menschliche Abstammung betrifft, hatte ja der Messias in Bezug auf das Alter der Familie nicht den geringsten Vorzug vor allen andern Sterblichen. Wozu also eine solche Hyperbel in einer, in diesem Zusammenhange gleichgültigen, gar nicht zu seiner

Verherrlichung, die doch durch den Gegensatz erfordert wird, dienenden Sache? Welche Art von Trost würde wohl dadurch dem Volke gegeben seyn? Daß der Messias Eltern und Voreltern bis in die graue Vorzeit haben werde, daran zweifelte ja Niemand. Aber was war damit gewonnen, da ihm dies mit dem geringsten und ohnmächtigsten Gliede des Volkes gemeinsam war? Wie paßt dieser so schaale, so nichtssagende und doch so viel sagen wollende Gegensatz in Bezug auf den Messias zu dem andern so glänzenden, so erhabenen in Bezug auf Bethlehem? Was hat man aber wohl für Grund, diese so unnatürliche Erklärung jener so natürlichen, sich so von selbst darbietenden, einen so trefflichen Gegensatz gewährenden, eine so reiche Quelle des Trostes für das Bundesvolk eröffnenden vorzuziehen? Etwa daß der Ewigkeit des Messias sonst im A. T. nicht gedacht wird? Allein die Ewigkeit des Messias ist nur ein einzelner Ausfluß seiner göttlichen Natur und zwar dasjenige Moment, was hier nach dem Zusammenhange besonders in Betracht kam. Caspari: „Grade das Moment der Präexistenz und ewigen Existenz des Messias und nur dies eine Moment hob er hervor, weil die Verkündung des Ursprunges des Messias aus dem kleinen Bethlehem grade auf dieses und nur auf dieses führte." Die Hindeutung aber auf die göttliche Natur des Messias ist so alt wie die Messianische Verkündung überhaupt, vgl. zu 1 Mos. 49, 10, bestimmter ausgeprägt findet sich diese Erkenntniß schon in den Messianischen Psalmen. In scharfen Umrissen aber kommt sie bei Jesaias vor, ganz besonders in C. 9, 5, wo ebenso wie hier der niederen Seite der Existenz des Messias seine göttliche Herrlichkeit entgegengesetzt wird, und je inniger sonst die Berührungen zwischen Micha und Jesaias sind, desto weniger dürfen wir uns sträuben hier eine solche anzuerkennen. Davor muß auch das warnen, daß gleich darauf in V. 3 die göttliche Würde und Natur des Messias uns von neuem entgegentritt. Diese

St. verlangt die unsrige als Grundlage. Der Ewigkeit übrigens, wie sie hier dem Messias im Gegensatze gegen seine zeitliche Geburt beigelegt wird, correspondirt die Ewigkeit seiner Existenz und Herrschaft nach der Geburt, wie sie von dem Messias mehrfach und ganz besonders in Jes. 9, 5 ausgesprochen wird, wo er den Namen Vater der Ewigkeit erhält, d. h. der in Ewigkeit Vater seyn wird. — Oder will man etwa aus dem hinzugefügten „von den Tagen" schließen, daß das עוֹלָם hier im beschränkten Sinne zu nehmen sey? Allein wer wüßte nicht, daß, wo die Ewigkeit im Gegensatze gegen die zeitliche Beschränktheit prädicirt wird, grade um diesen Gegensatz recht anschaulich zu machen, die Zeitmaaße, die eigentlich nur für die letztere gelten, auch auf die erstere übertragen werden, weil, um vergleichen zu können, vorher eine gewisse Gleichheit zwischen dem zu Vergleichenden hervorgebracht werden muß. So wird Gott bei Daniel der Alte der Tage genannt, C. 7, 9, so heißt es von ihm Ps. 102, 28: „Deine Jahre hören nicht auf." So redet das N. T. mehrfach von ewigen Zeiten. Wir sind überhaupt mit unserem Denken so an die Zeit gebunden, daß wir die Ewigkeit nur als „Zeit ohne Zeit" fassen können. — Daß durch קדם und ימי עולם hier die Vorzeit bezeichnet werde, wird in keiner Weise endlich aus C. 7, 14. 20 erwiesen werden können. Denn diese St. beweisen nur die von Niemand bezweifelte Möglichkeit dieses Sinnes überhaupt, nicht aber daß er in diesem Zusammenhange stattfinden könne. Wird dieses in's Auge gefaßt, so wird man vielmehr Prov. 8, 22. 23 als parallel erkennen, wo in ähnlicher Weise der vorzeitliche Ursprung der Weisheit bezeichnet wird.

3. Daß Bethlehem in unserer Weissagung als Geburtsort des Messias bezeichnet werde, galt bei den alten Juden als unbezweifelte Wahrheit. Dies zeigt die zuversichtliche Antwort des Synedriums auf die Frage des Herodes, wo Christi Geburtsort sey. Dies die Stelle Joh. 7, 42. Daß man diese Aus-

legung nicht sogleich nach Christi Tode aufgegeben habe, wird schon wahrscheinlich daraus, daß nach dem Aufstande des Bar-kokab durch den Kaiser Hadrian den Juden neben Jerusalem auch Bethlehem als Aufenthaltsort verboten wurde. Selbst nachdem dies geschehen, und die Schwierigkeit also in ihrem ganzen Umfange eingetreten war, wagte man es noch eine geraume Zeit hindurch nicht zu behaupten, die Weissagung wisse nichts von Bethlehem als Geburtsort des Messias. Diese Behauptung findet sich erst bei den in Verdrehungskünsten geübten späteren Rabbinischen Ausll. Die älteren Juden halfen sich durch das mannigfach ausgeschmückte Mährchen, der Messias sey zwar am Tage der Zerstörung des Tempels zu Bethlehem geboren, dann aber wegen der Sünden des Volkes durch einen Sturm entführt und habe sich nun unkenntlich und verborgen an verschiednen Orten aufgehalten. So der Talmud, der sehr alte Commentar über die Klagelieder Echa Rabbati, der ebenfalls sehr alte Commentar über die Genesis Breschit Rabba (vgl. die Stellen bei Raim. Martini S. 348. 50, Carpz. und bei Frischm. l. c.). Ja wir können diese Fiction noch höher hinauf verfolgen. In enger Verbindung mit ihr steht die Erklärung des עֹפֶל בַּת־צִיּוֹן durch caligo filiae Zion (das עפל verwechselt mit אפל) = occultatus propter Zionem, und diese findet sich schon bei Jonathan. Die Verborgenheit des Messias, nur ein abgerissenes Stück dieser Fiction, die freilich ihre Wurzel nicht bloß in unserer Stelle, sondern zugleich in dem Bestreben hat, den Widerspruch zwischen der Zerstörung des Tempels und der auf Stellen des A. T. gegründeten festen Erwartung der Erscheinung des Messias während seines Bestehens zu beseitigen, wird schon in dem Dialogus cum Tryphone erwähnt (No. 8 Bened. Ven. vgl. auch S. 114): Χριστὸς εἰ καὶ γεγένηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πως ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας κ. τ. λ. Man vgl., um

sich zu überzeugen, daß zur Zeit der Abfassung dieser Schrift, also im zweiten Jahrh. n. Chr., die Fiction schon ganz ausgebildet war, hiemit die Erzählung in Bereschit Rabba. Nachdem Elias zur Zeit der Geburt des Messias seine Mutter in Bethlehem Juda besucht und der wegen der Zerstörung des Tempels, gleichzeitig mit ihrer Geburt, Betrübten Trost zugesprochen, entfernt er sich: post quinque annos dixit: vadam et videbo salvatorem Israel utrum sit in forma regum nutritio ejus, vel in forma angelorum ministerii. Ivit et invenit mulierem stantem in ostio domus suae, et ait, filia mea, in quo statu est puer ille? Quae ait illi: Rabbi, nonne dixi, quod malum est nutrire ipsum, quia in die, qua natus est, destructa est domus sanctuarii, nec solum hoc, sed pedes habet et non ambulat, oculos et non videt, aures et non audit, os habet et minime loquitur, et ecce jacet ut lapis.

Die Rabbinischen Ausll. fühlten, daß diese aller Gewähr entbehrende Fiction nach außen — und dahin waren ihre Blicke vorzugsweise gerichtet — nicht brauchbar sey. Sie suchten daher der Schwierigkeit durch Erklärung abzuhelfen, und gleiches Interesse bewirkte, daß die Verdrehung unter ihnen eben so allgemein recipirt wurde, wie es früher die richtige Auslegung gewesen war. Kimchi, Abenesra, Abendana, Abarbanel, überhaupt alle späteren Rabb., vgl. die Stellen bei Wichmanns h. l. c. S. 9, behaupten, Bethlehem werde hier nur als mittelbarer Geburtsort des Messias, nur insofern als solcher genannt, als er der Nachkomme des Bethlehemiten David seyn sollte. Ein günstiges Vorurtheil kann diese Erklärung nicht für sich haben; daß früher Niemand daran dachte, eine andere Auffassung unserer Stelle als die, wonach Bethlehem in ihr als Geburtsort des Messias bezeichnet wird, sey auch nur möglich, daß man erst da auf diese Erklärung verfiel, als man die andere nicht mehr annehmen konnte, das macht sie sicher von vornherein

höchst verdächtig. Und dieser Verdacht findet sich dann auch bei näherer Untersuchung vollkommen bestätigt. Caeteris paribus würde die Erklärung, welche hier Bethlehem als den Geburtsort des Messias genannt findet, schon deshalb den Vorzug verdienen, weil die Stelle, so aufgefaßt, eine Lücke in der Messianischen Weissagung ausfüllt, welche sich nach der allgemeinen Analogie nicht erwarten läßt. Sollte das Geschlecht, von dem Christus abstammen, die Zeit, zu der er erscheinen, die Landschaft, die sich vorzugsweise seiner Segnungen erfreuen sollte, sollte noch so vieles andere ihn Betreffende genau bestimmt seyn, der Ort seiner Geburt aber nicht? Wie sehr man von vornherein eine solche Bestimmung erwarten müsse, zeigt schon die Frage des Herodes: ποῦ ὁ Χριστὸς γεννᾶται. Daß im A. T. der Geburtsort des Messias bestimmt seyn müsse, setzt er als sich von selbst verstehend voraus, er fragt nur nach dem Wo. Allein die Sachen liegen nicht so, daß zwischen beiden Erklärungen überhaupt die Wahl seyn könnte. Nehmen wir an, daß hier bloß die Abstammung des Messias von dem Davidischen Stamme angekündigt werde, so ist der Gegensatz der menschlichen Kleinheit Bethlehems und seiner göttlichen Größe hier wenig passend. Nachdem die Familie Davids Jahrhunderte lang zu Jerusalem gewohnt und geherrscht hatte, kam die natürliche Kleinheit Bethlehems wenig mehr in Betracht. Nicht sie konnte die Erscheinung des Messias unwahrscheinlich machen; nur Jerusalems Herabsinken und der Königsburg Zerstörung stellte sich dem Glauben an die Erscheinung des Verheißenen entgegen. Ebenso wurde die Verherrlichung durch diese Erscheinung nicht Bethlehem, sondern Zion zu Theil. Daher auch der Prophet C. 4, 8, wo er die Abstammung des Messias aus der Davidischen Familie bezeichnen will, die Verherrlichung Zions und speciell der Königsburg ihrer vorhergehenden Erniedrigung entgegenstellt. — Ferner, es fehlt überhaupt an einem Beispiel, daß der Ort, wo jemandes Voreltern vor

Jahrhunderten wohnten, als der Ort seiner Herkunft bezeichnet würde. Wo fänden wir wohl Bethlehem genannt als die Vaterstadt eines der zu Jerusalem gebornen Könige aus dem Davidischen Stamme, wo als die Vaterstadt des zu Babylon gebornen Serubabel? vgl. die weitere Ausführung dieses Grundes bei Huetius, dem. evang. p. 579 ed. Amstel. 1680. — Dann ist nicht zu übersehen das Verhältniß unserer Stelle zu der Parallelstelle Jes. 8, 23. So wie dort die Landschaft angegeben wird, welche durch die Erscheinung des Messias von der tiefsten Niedrigkeit zur höchsten Herrlichkeit emporgehoben werden soll, so hier der Ort. — Endlich, wenn auch ein Zweifel übrig bliebe, so würde dieser doch durch die Erfüllung, durch die Thatsache, daß Christus wirklich zu Bethlehem geboren wurde, beseitigt werden, und zwar um so mehr, da dies nicht als zufällig betrachtet werden kann, Bethlehem nicht der Wohnort der Eltern Jesu war.

Die Juden wandten aber noch ein anderes Mittel an, um der christlichen Polemik den Vortheil zu entreißen, welchen ihr diese Stelle gewährte. Sie läugneten, daß Christus zu Bethlehem geboren sey. So Abr. Peritsol bei Eisenmenger l. c. S. 259: „Weil sie Jesum den Nazarener, und nicht Jesum den Bethlehemiten genannt, so ist daraus zu schließen, daß er zu Nazareth geboren sey, wie in dem Targum von Jerusalem geschrieben steht." Doch fand in dieser Beziehung unter ihnen keine Übereinstimmung statt. David Gans in dem B. Zemach David, nennt ohne alle Bemerkung Bethlehem als Geburtsort des Messias (S. 105 der Übersetzung von Vorst).

2. Unter den Christen.

Die Überzeugung, daß Christus der Gegenstand unserer Weissagung sey, war in der christlichen Kirche so sehr die herrschende, daß es ganz überflüssig ist, einzelne ihrer Vertheidiger zu nennen. Wohl aber gewährt es ein Interesse, die einzelnen

Dissentirenden kennen zu lernen. Die Behauptung von Huetius l. c., daß Chrysost., Theophylact und Euthym. Zig. eine Deutung auf den Serubabel versucht haben, beruht auf einem bloßen Gedächtnißfehler. Huetius legt ihnen selbst diejenige Ansicht bei, die sie als angeblich bei den Juden vorhanden auf das entschiedenste bekämpfen. Wirklich vorgetragen aber wurde diese Auslegung von Theodorus von Mopsveste, zu dessen exegetischer Richtung sie vortrefflich paßt. Sie wurde mit mehreren anderen verdammt auf dem Concil zu Rom unter dem Papste Vigilius, vgl. H. Prado zu Ezech. prooem. Sect. 3 und Hippol. a Lapide in proph. min., prooem. und z. d. St. Der nächste Nachfolger des Theodorus war Grotius. Zwar könnte man aus seinem Buche de veritate religionis Christ., wo er l. 5. §. 17 (p. 266 ed. Oxon. 1820) die Messianität Christi gegen die Juden daraus erweist, daß er in Übereinstimmung mit unserer Stelle zu Bethlehem geboren sey, schließen, daß er in dieser Meinung nicht fest gewesen. Allein er glaubte vielleicht nur, in einer populären Schrift nicht so ängstlich seyn zu dürfen, und auch nach seiner Ansicht ein gewisses Recht zu diesem Gebrauche der Stelle zu behalten, da er Serubabel als Vorbild Christi und die Geburt des letzteren in Bethlehem als äußere Darstellung seiner Abstammung von der Davidischen Familie betrachtete. Die Beziehung auf Serubabel wurde in der rationalistischen Periode nur ganz zu Anfang aufgegriffen, als man noch kein leichteres Mittel, der Beziehung auf Christum zu entgehen, aufgefunden hatte. Sie findet sich bei Dathe und Kuehnöl (Mess. Weissagungen S. 88), welcher letztere jedoch, sobald in der Beziehung der Weissagung auf den idealen Messias dieses Mittel aufgefunden worden war, seine Meinung änderte (vgl. Comment. zu Matth. 2). Die Beziehung auf den idealen Messias findet sich von da an fast bei allen rationalistischen Ausll. Wie sehr aber die hier angegebenen Merkmale, die zeitliche Ge-

burt in Bethlehem und die Ewigkeit des Ursprunges, auf den historischen Christus hinführen, wie schwer sie bei der Beziehung auf den idealen Messias zu erklären sind, zeigt schon das Bestreben aller dieser Ausll. ohne Ausnahme, jene Merkmale zu beseitigen. Wer fände nicht in diesem Bestreben ein Geständniß der Beweiskraft derselben, falls sie, was schon geschehen, als wirklich vorhanden, nachgewiesen werden können? Gott selbst hat gegen diese Erklärung ein thatsächliches Zeugniß abgelegt, indem er die Umstände so leitete, daß durch die Geburt Christi in Bethlehem diese Weissagung erfüllt wurde. Wie kann aber von Erfüllung die Rede seyn, wo keine Weissagung ist, zu deren Begriff nothwendig die göttliche Eingebung gehört, sondern bloßes menschliches Wähnen? Wie hätte Gott diesem dadurch, daß er eine Scheinerfüllung herbeiführte, seinen Stempel aufdrücken sollen? Dadurch wäre er ja selbst Urheber des Irrthums geworden. Endlich, daß im N. T. unsere Stelle im strengsten Sinne von dem historischen Christus erklärt werde, wird sich uns nachher zeigen, und die Versuche der rationalistischen Ausll., jene Anführung ihres Gehaltes zu entkleiden, werden uns den Beweis liefern, daß es ihnen auch hier nicht um Wahrheit zu thun war, sondern nur um Beseitigung eines mit ihrem System Unverträglichen um jeden Preis. Was von ihnen gegen die Beziehung auf den historischen Christus angeführt wurde (z. B. von Justi und Ammon), beruht auf einer Verkennung des königlichen Amtes Christi, was nicht etwa ein Dichterbild, sondern unter allen Königthümern das realste ist, ja dasjenige, was ihnen Realität verleiht, auf der Unkenntniß der Endgeschichte des Messianischen Reiches, — man kennt von der Geschichte Christi bloß ein einzelnes Fragment, seine erste Erscheinung in Niedrigkeit, und auch dies, wie es nicht anders möglich ist, nur sehr unvollkommen; seine schon jetzt bestehende unsichtbare Herrschaft erkennt man nicht, weil sie nur mit den Augen des Glaubens geschaut

wird, und an das dereinstige sichtbare Hervortreten derselben glaubt man nicht, weil man die unsichtbare Kraft Christi, welche diesen sichtbaren Erfolg verbürgt, nicht an seinem Herzen erfahren hat — endlich auf der Unkunde der prophetischen Anschauung, welche nothwendig erforderte, daß das Reich Gottes unter dem A. B. zum Substrate der Schilderung des Reiches Christi dienen mußte. Wie wenig unsere Stelle, wo der Messias in Herrlichkeit hervortritt, anderen widerspreche, wo er in seiner tiefsten Erniedrigung geschildert wird, das läßt sich aus in ihr selbst enthaltenen Andeutungen darthun. Durch Niedrigkeit zur Hoheit, das ist der Satz, welcher den Verkündungen des Propheten über die Schicksale des Bundesvolkes zu Grunde liegt, welchen er in Bezug auf Bethlehem bestimmt ausspricht. Daß er in Bezug auf das Haupt nicht weniger Geltung habe, wie in Bezug auf die Glieder, in Bezug auf den Geborenen nicht weniger, wie in Bezug auf den Geburtsort, das erhellt daraus, daß er geboren werden solle zur Zeit der tiefsten Erniedrigung des Davidischen Königsstammes (4, 8), nicht zu Jerusalem, wo seine königlichen Ahnherrn wohnten, sondern zu Bethlehem.

2. In Bezug auf die letzten Worte d. V. finden wir bei Ausll. aus der christlichen Kirche dieselbe doppelte falsche Auffassung wieder, welche wir bei den Juden wahrgenommen haben; die erste, welche den ewigen Ursprung Christi in eine ewige Vorherbestimmung verwandelt, wie sie sich außer den genannten Jüdd. Ausll. noch bei Jarchi findet (et egressus ejus etc. Sicut dictum est Ps. 72, 17 ante solem filiabitur nomen ejus. Et sic transtulit Jonathan), bei Calvin: Significat non fore hoc repentinum, quod surget princeps, qui populum gubernet, quia jam olim hoc divinitus fuit decretum. — Scio quosdam insistere pertinacius, quod hic loquatur propheta de aeterna essentia Christi et quantum ad me spectat libenter agnosco hic probari nobis Christi divinitatem: sed

quia hoc nunquam extorquebimus a Judaeis, malo simpliciter accipere quod sonant prophetae verba, Christum non ita repente proditurum ex Bethlehem, quasi de eo nihil olim deus statuisset. Daß es mit dem libenter u. s. w. nicht so ernst gemeint sey, geht aus dem: alii etiam novam afferunt argutiam in dem Folgenden hervor. Daß Calvin diese so willkührliche Erklärung aufstellte, wird nur aus seinem Verhältnisse zu den früheren Auslegern begreiflich. Diese hatten ad majorem dei gloriam eine Menge von gezwungenen Erklärungen aufgestellt. Calvin, dem dergleichen Erklärungen mit Recht äußerst verhaßt waren (ego autem explicationes contortas non amo, zu Joel 2) betrachtete sie stets mit argwöhnischen Augen, und wo irgend ein Interesse sich zeigt, das sie möglicher Weise bei der Wahl einer Erklärung geleitet haben konnte, da verfällt er lieber selbst in die gezwungensten Erklärungen, als daß er ihnen beitritt. Die beste Widerlegung seiner Erklärung findet sich übrigens bei Pococke. Es ist widersinnig anzunehmen, daß dem wirklichen Ausgange Christi aus Bethlehem hier ein bloßer gedachter, der Handlung ein bloßer Beschluß entgegengestellt werde. Es ist ohne Analogie, daß jemand als wirklich seyend oder ausgehend bezeichnet werde, der bloß in dem göttlichen Vorherwissen oder der göttlichen Vorherbestimmung existirt. — Die Erklärung von dem Ursprunge aus der alten Davidischen Familie, findet sich bei allen Übrigen, welche durch irgend einen Grund an der Annahme der richtigen gehindert wurden. So bei den Socinianern, vgl. z. B. Volkel de vera religione l. 5 c. 2, von denen einige, um die ihrem Systeme nachtheilige Stelle um so sicherer zu beseitigen, annahmen, daß sie sich überhaupt ihrem eigentlichen Sinne nach nicht auf Christum beziehe, wie Jo. Crell, welcher zu Matth. 2 behauptet, sie gehe unbestimmt auf Einen aus der Davidischen Familie, welcher nach der Babylonischen Gefangenschaft dem Volke vorstehen sollte. So Grotius:

origo ipsi (Zorobabeli) ab olim, a temporibus longis i. e. originem trahit a domo illustri antiquitus et per quingentos annos regnatrice. So alle rationalistischen Ausll. Unter den neueren offenbarungsgläubigen Ausll. hat sich auch Jahn, vaticc. Mess. 2 p. 147, verleiten lassen, dieser Erklärung zu folgen. Daß er aber wenigstens eine der ihr entgegenstehenden Schwierigkeiten, die, daß, die Beziehung auf die Davidische Familie angenommen, hier das bloße Alter derselben, abgesehen von jedem Vorzuge der Würde, zur Verherrlichung des Messias angeführt wird, wohl gefühlt habe, zeigt die sonderbare exegetische Operation, die er anwendet, sie zu beseitigen. Er ergänzt zu Ende celebris est, sein Ursprung oder seine Familie, wie er das מוֹצָאֹתָיו fälschlich erklärt, ist von uralten Zeiten her berühmt! Man sieht hier, wie abhängig in Einzelheiten der Einzelne von der Gesammtheit auch dann meist noch bleibt, wenn er sich im Ganzen und Großen von dieser Abhängigkeit frei gemacht. Wie anders als aus dieser Abhängigkeit ließe es sich wohl erklären, daß dieser Ausl. die Erklärung, die Alles für sich, nichts wider sich hat, und die ihm die liebste seyn mußte, verwarf, und eine andere erwählte, deren Blößen er mit Verletzung seines exegetischen Gewissens so gut oder so schlecht es ging, zu decken genöthigt war. Auch Ewald erlaubt sich in die St. hineinzutragen, was für den von ihm gewollten Sinn nothwendig ist. An die Stelle des nackten Alters setzt er das: „entsprungen aus dem alten ehrwürdigen Davidischen Königshause". — Eigenthümlich ist die Auffassung von Hofmann: er kommt aus dem Davidischen Geschlechte, wie es vor langen Zeiten gewesen, als es noch zur Gemeinde Bethlehem gehörte, aus der Gemeinde Bethlehems kommt er, Weiss. 1 S. 251. Um diese ziemlich überflüssige Wiederholung zu gewinnen, wird der Urzeit und Ewigkeit an sich die frühere Daseynsform des Davidischen Geschlechtes substituirt. Die „Ursprünge" des Messias können nicht allein dem zu Bethlehem

wohnenden Geschlechte Davids beigelegt werden, er stammte von diesem nur durch die Vermittlung des Davidischen Königsgeschlechtes ab.

3. Die Jüdische Behauptung, daß die Weissagung nichts von der Geburt des Zukünftigen in Bethlehem wisse, mußte nothwendig von Grotius und seinen Nachfolgern wiederholt werden, da ja Serubabel nicht zu Bethlehem geboren war. Natus ex Bethlehemo Zorobabel recte dicitur, quod ex Davidis familia esset, quae orta Bethlehemo. Ebenso von den rationalistischen Ausll., um die zu enge Berührung der Weissagung mit der wirklichen Geschichte Christi zu verhüten, z. B. Paulus und Strauß, beide in dem Leben Jesu, Hitzig. Merkwürdig ist es, daß man, um dieses Ziel um so sicherer zu erreichen, sogar nach dem Vorgange mehrerer Juden (vgl. p. 311) und des verruchten Bodinus (de abditis rerum sublimium arcanis l. 5, vgl. die Widerl. bei Huetius l. c. p. 701) den evangelischen Bericht über die Geburt Jesu in Bethlehem als keinen Glauben verdienend bezeichnete. (So namentlich Ammon.)

Das Citat Matth. 2, 6.

Mehrere, namentlich Paulus, haben behauptet, die hier gegebene Auslegung des Micha sey Sache des Synedriums, nicht des Evangelisten, der bloß das Geschehene und Gesagte aufbewahre. Diese Behauptung findet aber ihre Widerlegung sogleich, wenn wir den Zweck ins Auge fassen, den Matthäus bei seiner ganzen Darstellung der Jugendgeschichte Jesu befolgt hat. Matthäus hat bei der Jugendgeschichte Jesu nicht wie Lucas den Zweck, seinen Lesern historische Belehrung mitzutheilen. Das Geschichtliche, das er seinen Lesern als schon bekannt voraussetzen konnte, kommt ihm nur in sofern in Betracht, als es zur Bestätigung alttestamentlicher Weissagungen diente. Er berührt daher

jeden historischen Umstand grade dann, wenn seine Erwähnung zur Erreichung dieses Zweckes dienen kann. So ist der Zweck der Genealogie der, nachzuweisen, wie Christus, den Weissagungen des A. T. gemäß, seine Abstammung von Abraham durch David habe. So dient Alles, was C. 1. V. 18—21 erzählt wird, nur dazu, die Anführung der Weissagung des Jesaias von der Geburt des Messias durch eine Jungfrau vorzubereiten, welche V. 22 mit den Worten angeschlossen wird: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωϑῇ. Schon das ὅλον zeigt, daß eben alles Vorhergehende in Bezug auf die Weissagung angeführt wird. Die παρερμηνεία von Olshausen, welche das ὅλον auf die Totalität im Gegensatze gegen das Einzelne bezog, erklärt sich nur aus der Verlegenheit, in welche hier dieser Ausl. durch seine Deutung der Weissagung des Jesaias gerathen mußte, bei der man nur mit der größten Anstrengung einen Schein von Übereinstimmung zwischen ihr und der Begebenheit gewinnt, in der Matth. ihre Erfüllung findet. Zudem aber beziehen sich alle einzelnen Züge der Erzählung gar zu deutlich auf die später anzuführende Weissagung. Mit Rücksicht auf sie hebt er es auf das geflissentlichste hervor, wie Christus von einer reinen und unbefleckten Jungfrau empfangen wurde, fügt er V. 25 noch ausdrücklich hinzu, daß Maria vor der Geburt Jesu mit Joseph nicht in ehelicher Gemeinschaft gelebt habe, weil eine Jungfrau den Immanuel nicht bloß empfangen, sondern auch gebären sollte. Dem καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν entspricht genau das καὶ καλέσουσι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ. Diesen letzteren Namen erklärt der Evangelist, was nicht ohne Absicht seyn kann, durch μεϑ' ἡμῶν ὁ ϑεός. Denselben Sinn hat ihm der Name Jesus, Gottheil. Den Abschnitt C. 2. V. 1—12 übergehen wir vorläufig. Es folgt V. 13 die Erzählung der Flucht nach Ägypten, mit Bezug auf die Stelle Hos. 11, 1. Diese Stelle bezieht sich zwar zunächst auf Israel. Dies kommt aber hier,

wie schon die Bezeichnung als Sohn Gottes zeigt, nicht nach seiner fleischlichen Unart in Betracht, sondern nur nach seiner göttlichen Bestimmung und Erwählung. Israel war berufen, die göttliche Wahrheit in der Mitte des Irrthums zu bewahren, Gottes große Thaten unter den Heiden zu verkünden, sein Bote und Gesandter zu seyn. In dieser Beziehung war Israel ein Typus des Messias, dieser ein concentrirtes und gesteigertes Israel, ein Verhältniß, aus welchem viele Erscheinungen in dem zweiten Theile des Jesaias allein erklärlich sind, und wegen dessen der Messias C. 49, 3 gradezu Israel genannt wird. Bestand nun zwischen Israel und dem Messias ein solches nicht zufälliges, sondern von Gott beabsichtigtes Verhältniß des Vorbildes und des Gegenbildes, so muß es uns schon von vornherein als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß der Aufenthalt der Kinder Israel in Ägypten und der Aufenthalt Christi ebendaselbst in Beziehung auf einander stehen. Diese Voraussetzung beruht auf der Wahrnehmung der merkwürdigen Übereinstimmung, welche durch göttliche Führung überhaupt zwischen den Schicksalen der vorbildlichen Personen und des Gegenbildes stattfindet, so daß die ersteren als Realweissagung der letzteren zu betrachten sind. Man darf aber diese Übereinstimmung hier nicht allein in dem Aufenthalte in demselben Lande suchen; dieser Umstand diente vielmehr nur dazu, auf die tiefere innere Einheit aufmerksam zu machen, sie äußerlich abzubilden. Nicht aus eigner Wahl, sondern veranlaßt durch eine Reihe der merkwürdigsten Fügungen, auf ausdrücklichen Befehl Gottes zog Israel nach Ägypten. Es entfloh dadurch dem in dem Lande seiner eigentlichen Bestimmung ihm drohenden Untergange. Es wurde dort zu seiner Bestimmung vorbereitet, und als diese Vorbereitung vollendet war, wurde es, der schon vor dem Einzuge gegebenen göttlichen Verheißung gemäß, in das Land eingeführt, in dem es seine Bestimmung realisiren sollte. Dieselbe Fürsorge Gottes, welche dort

dieses Mittel zur Erhaltung seines Reiches ergriff, was damals an die Existenz des vorbildlichen Israels geknüpft war, ergriff dasselbe auch jetzt, wo seine Hoffnungen sich in der Person seines künftigen Hauptes concentrirten. Ägypten mußte ihm einen schützenden Aufenthalt gewähren, bis die Gefahr vorüber war. — Es folgt dann V. 16—19 die Erzählung des Bethlehemitischen Kindermordes mit alleiniger Beziehung auf die Stelle Jerem. 31, 15 und wegen derselben. Auch hier ist nicht an ein bloßes Simile zu denken. Bei Jeremias wehklagt die Stammmutter Israels über den Untergang ihrer Kinder. Der Herr erscheint und spricht ihr Trost ein; ihr Schmerz soll sich dereinst noch in Freude verwandeln; sie soll das Heil schauen, welches der Herr noch ihren Söhnen ertheilen wird. Den Kern der Stelle bildet demnach der Gegensatz der verdienten Strafe, welche sich Israel durch seine Sünden zugezogeu, und des unverdienten Heiles, welches ihm die Barmherzigkeit des Herrn ertheilen wird. Ganz denselben Gegensatz gewahren wir nun auch bei unserer Begebenheit. So wie die Tyrannei der Chaldäer, so war auch die des Herodes verdiente Strafe für die Sünden des Bundesvolkes. Er, ein geborner Ausländer, war wie Nebucadnezar eine Zuchtruthe in der Hand des Herrn. Die grausame That, welche er unter göttlicher Zulassung grade an dem Orte beging, wo der Heiland geboren wurde, sollte dazu dienen, durch eine thatsächliche Erinnerung an das, was das Bundesvolk durch seine Sünden verdient hatte, welche zugleich eine thatsächliche Weissagung des bevorstehenden umfassenderen Gerichtes war, die Sendung des Messias um so mehr als ein reines Werk der göttlichen Barmherzigkeit erscheinen zu lassen, nur für diejenigen bestimmt, welche es als solches erkannten. Hieraus geht herор, daß die alttestamentliche Begebenheit, auf die sich der Prophet zunächst bezieht, die Wegführung in das Exil und die Befreiung aus demselben, eine Realweissagung auf jene neutestamentlichen Ver-

hältnisse war — wobei freilich das angedeutete typische Verhältniß des Bethlehemitischen Kindermordes nicht übersehen werden darf —, daß beide unter denselben Gesetzen standen, beide ein nothwendiger Ausfluß desselben göttlichen Wesens waren, ein Ausspruch also, der sich zunächst auf die erste bezog, zugleich als Weissagung auf die zweite betrachtet werden konnte. — V. 19. und 20 haben zu ihrem Mittelpunkte die Stelle 2 Mos. 4, 19, wo der Herr, nachdem er den Moses zur Rückkehr aufgefordert, hinzufügt: τεθνήκασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν. Was der Herr dort zu Moses und was er hier zu Joseph spricht, geht aus demselben Grunde hervor. Moses ist wie alle Diener Gottes unter dem A. B. ein Vorbild Christi. Dasselbe Walten der göttlichen Vorsehung, dieselbe Lenkung aller Begebenheiten zum Besten des Reiches Gottes. Moses wird der drohenden Gefahr erst durch die Flucht in ferne Gegenden entzogen; sobald es Zeit ist, daß er seinen Beruf antritt, wird ihm die Thür zur Rückkehr auf den Schauplatz seiner Wirksamkeit eröffnet. Ebenso bei Christo. — V. 21—23 haben zum alleinigen Mittelpunkt den prophetischen Ausspruch: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται (vgl. dar. zu Jes. 11). Die einzelnen angeführten Umstände, daß Joseph den Plan hatte, sich in Judäa niederzulassen, von Gott aber die Weisung erhielt, nach Galiläa zu ziehen, sollen dazu dienen, die Erfüllung dieses Ausspruches als eine von Gott beabsichtigte anschaulich zu machen.

Aus dieser Darstellung geht hinreichend hervor, daß der Zweck des Matth. in C. 1 und 2 durchaus kein historischer, sondern ein dogmatischer war, womit zugleich die Gründe, welche Sieffert einzig und allein aus Nichtbeachtung dieses Zweckes aus C. 1. 2 gegen die Echtheit des Matthäus entnommen hat, beseitigt sind. Hieraus ergibt sich, indem wir nun zur Anwendung auf unsere Untersuchung übergehen, daß auch der Abschnitt C. 2, 1—12 einen alttestamentlichen Mittelpunkt haben muß.

Daß man diesen nun zunächst in der Weissagung des Micha suchen muß, dies erhellt schon aus der Erwähnung Bethlehems als des Geburtsortes Christi in V. 1. Daß der Evangelist diesen allen seinen Lesern bekannten historischen Umstand nicht etwa als solchen berichtet, erhellt schon daraus, daß er den früheren Aufenthalt der Eltern Jesu zu Nazareth, weil in keiner Beziehung zu einer Weissagung des A. T. stehend, ganz mit Stillschweigen übergeht, bloß dadurch, daß Bethlehem erst bei der Erzählung der Geburt Jesu als Aufenthaltsort seiner Eltern bezeichnet wird, darauf hindeutet, daß das früher Erzählte an einem andern Orte vorgefallen sey, — daß er dagegen den Aufenthalt der heiligen Familie in Nazareth nach der Rückkehr aus Ägypten nur in der offenbaren Absicht erwähnt, ihn mit einer Weissagung in Verbindung zu setzen. Dazu kommt, daß die Erzählung V. 1—6, namentlich die Mittheilung der Antwort des Synedriums auf die Frage des Herodes, nach dem erwiesenen Zwecke des Matthäus planlos stehen würde, wenn er nicht die Antwort der Schriftgelehrten als mit der Wahrheit übereinstimmend, und daher ihm sein gewöhnliches ἵνα πληρωθῇ ersparend, betrachtet hätte. Um zu zeigen, wie sehr die Rücksicht auf das A. T. den Matthäus leitet, zugleich auch, wie er sich für seine mit dem A. T. vertrauten Leser oft mit einer bloßen Andeutung begnügt, was schon aus V. 20 und 23 erhellt, müssen wir noch die zweite alttestamentliche Beziehung besprechen, welche er in V. 1—12 vor Augen hat. Es sind dies die Stellen Ps. 72, 10. „Die Könige von Saba und Sabäa werden Geschenke darbringen" und Jes. 60, 6. „Sie Alle von Saba werden kommen, Gold und Weihrauch bringen, und das Lob des Herrn verkünden". Die Darstellung ist in diesen und andern ähnlichen Stellen zunächst eine bildliche. Geschenke sind im Oriente Zeichen der Huldigung. Der zu Grunde liegende Gedanke ist der: die fernsten, reichsten und mächtigsten Völker der Erde werden dem Mes-

sias huldigen und sich und alles Ihrige ihm weihen. Was dort aber in bildlicher Darstellung vorherverkündet wird, das erhielt den Anfang seiner Erfüllung durch die das Bild verkörpernde symbolische Handlung der Magier. Das Gold, der Weihrauch, die Myrrhen, die sie dem neugebornen Jesuskinde weihten, symbolisirten ja die Huldigung, die sie ihm darbrachten. Übrigens werden diese Geschenke gewiß deshalb von Matthäus ausdrücklich genannt, weil sie in den alttestamentlichen Stellen vorkommen. Wie auf der einen Seite den Anfang der Erfüllung, so bildete diese Begebenheit auf der andern eine neue Realweissagung, einen Typus einer zukünftigen größeren und eigentlicheren Erfüllung. Der Apostel betrachtet diese Magier als die Typen und Repräsentanten der ganzen Masse der Heidenvölker, welche später dem Messias huldigen sollte. Sie waren gleichsam die Abgesandten der Heidenwelt, um den neugebornen König zu begrüßen, wie die Hirten, von Gott selbst ausgewählt, die Abgeordneten des Jüdischen Volkes. In meiner Schrift über Bileam S. 149 ist nachgewiesen worden, daß auch mit diesen Beziehungen der Inhalt des Abschnittes noch nicht erschöpft ist, daß noch ein hervorragender Punkt übrig bleibt, der Stern, den die Magier sahen, und daß dieser in Beziehung steht auf die Weissagung Bileams von dem Sterne, der aus Jakob hervorgeht.

Steht es aber fest, daß überhaupt die Ansicht von unserer Weissagung, die der Evangelist als die des Synedriums referirt, zugleich als die seinige zu betrachten ist, so muß auch angenommen werden, daß das Citat auch seinen Einzelnheiten nach ihm wenigstens mit angehört, und daß die schon von Hieronymus (arbitror Matthaeum volentem arguere scribarum et sacerdotum negligentiam, sic etiam posuisse, uti ab iis dictum est) und dann von Paulus aufgestellte Ansicht nicht dazu benutzt werden kann, die Abweichungen, wenn sich wirklich dergleichen finden sollten, zu rechtfertigen. Um zu ermitteln, ob

dies der Fall sey, müssen wir das Citat im Verhältniß zum Grundterte der Stelle näher ins Auge fassen. Καὶ σὺ Βεϑλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραήλ. Aufmerksamkeit verdient zuvörderst das γῆ Ἰούδα für das Ephrata des Originals. Der Grund dieser Abweichung ist darin zu suchen, daß unter dem Namen Bethlehem Juda der Ort in 1 Sam. 17, 12 erscheint, wo seiner in Bezug auf David gedacht wird. Danach hat die Abweichung zu Anfang des Citats gleiche Tendenz mit der am Schlusse. Was die grammatische Erklärung des γῆ Ἰούδα betrifft, so steht es durch eine, bei geographischen und andern ähnlichen Bezeichnungen gewöhnliche Breviloquenz, wie sie ja auch bei dem alttestamentlichen בֵּית־לֶחֶם יְהוּדָה stattfindet, für Bethlehem im Lande Juda gelegen, und die Behauptung vieler Ausll., daß γῆ hier in der Bedeutung Stadt stehe, ist ebenso verwerflich, wie der von Fritzsche, der zu diesem ganzen Verse nichts Probehaltiges beibringt, angestellte Versuch kritischer Änderung. Ebenso wenig, wie dem Hebräischen Terte, folgt der Evangelist hier der Alex. Übers. Diese hat Καὶ σὺ Βεϑλεέμ οἶκος Ἐφραϑά (So ohne Artikel der Cod. Vatic.) Fritzsche meint, das οἶκος sey vom Rande in den Tert eingedrungen. Aber offenbar hielt der Übersetzer das Ephrata für das Nom. propr. der Frau des Kaleb, 1 Chron. 2, 19. 50. 4, 4, von der auch Andere, wie Adrichomius (vergl. Bachiene II. 2. §. 190) den Ortsnamen herleiteten, und that nichts weiter, als daß er das durch den vermeintlichen Genitiv ausgedrückte Abhängigkeitsverhältniß durch das eingefügte οἶκος bestimmter bezeichnete. Der scheinbare Widerspruch, daß der Prophet Bethlehem klein, der Evangelist dasselbe keinesweges klein nennt, ist schon von älteren und neueren Ausll. so befriedigend gelöst worden (vgl. z. B. Euthym. Zigab. l. c. p. 59: ὅτι εἰ καὶ τὸ φαινόμενον εὐτελὴς εἶ, ἀλλά γε τὸ

νοούμενον οὐκ ἐλαχίστη τις ὑπάρχεις ἐν ὅλαις ταῖς ἡγεμονίαις τῆς τοῦ Ἰούδα φυλῆς. Michael: Parvam vocat Mich. respiciens statum externum, minime parvam Mat. respiciens nativitatem Messiae, qua mirum in modum condecoratum illud oppidum ac illustratum fuit.), daß wir dabei nicht zu verweilen brauchen. Wir bemerken nur, daß die Annahme von Paulus, die Mitglieder des Synedriums haben den Satz fragweise aufgefaßt: bist du etwa zu klein u. s. w., keine Bestätigung aus der dafür angeführten, aber nur in der Lat. Übersetzung bei Wetstein angesehenen Stelle in den Pirke Elieser c. 3 erhält. Denn im Grundtexte wird der Vers dort in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Hebräischen Original angeführt (vgl. Eisenmenger 1. p. 316). Daß die Abweichung vielmehr ihren Grund einzig in dem Bestreben hat, den Sinn deutlicher und bestimmter auszudrücken, wird bestätigt durch die Vergleichung des Chaldäers, welcher mit ähnlicher Freiheit umschreibt: du, Bethlehem Ephrata, wirst bald gezählt werden können. Treffend bemerkt Calvin in Bezug auf solche Abweichungen: semper attendant lectores, quorsum adducant Evangelistae scripturae locos, ne scrupulose in singulis verbis insistant, sed contenti sint hoc uno, quod scriptura nunquam ab illis torquetur in alienum sensum. — Die bei Micha stattfindende Darstellung Bethlehems in der Person seines Repräsentanten hat Matthäus zu Anfang verwischt; statt des Masc. צָעִיר setzt er das Fem. ἐλαχίστη. Dagegen gibt er das בְּאַלְפֵי wieder durch ἐν τοῖς ἡγεμόσι, was unverkennbar auf diese Darstellung hinführt. Fritzsche kündigt sich als denjenigen an, der diesen noch von Niemandem bemerkten foedum soloecismum heilen werde. Er schlägt zuerst vor zu lesen: Καὶ σύ Βεθλεὲμ τῆς Ἰουδαίας οὐδαμῶς ἐλαχίστη, εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, et tu Bethlehemum, tractus Judaici nequaquam minima pars, u. s. w. Allein auch abgesehen von der willkührlichen Änderung

des γῆ Ἰούδα, was gewiß Niemandem einfallen konnte, für das leichtere τῆς Ἰουδαίας zu setzen, wäre ja die Personification auch dann nicht gehalten, und der foedus soloecismus bliebe. Faßt man auch das ἐλαχίστη nach dem „elegantissimus Graecorum usus", so bleibt es doch immer, daß Bethlehem als Sache, als Stadt behandelt wird. Nicht besser verhält es sich aber mit der Hülfe, welche Fritzsche gleich darauf dem Texte bringen will: καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν ταῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, in primariis familiarum in Judaea sedibus. Wo fände sich wohl ein Beispiel, daß αἱ ἡγεμόνες urbes primarias bedeute? Dazu kommt noch, daß das Verhältniß des ἡγεμόσιν zu dem folgenden ἡγούμενος, was das Masc. erfordert, übersehen worden. — Micha personificirt von vornherein Bethlehem, Matthäus führt Bethlehem als Stadt auf, geht dann aber nachher, indem er statt der Stämme die ἡγεμόνες setzt, zur Personification über. Hierzu hatte er einen besondern Grund, die Rücksicht auf das folgende ἡγούμενος. Bethlehem ist schon in der Gegenwart, wenn auch äußerlich gering, doch von einem höheren Standpunkte aus betrachtet, keinesweges gering unter den Führern Judas; denn von ihm wird in Zukunft der große Führer von ganz Juda ausgehen. Diese so am Tage liegende Beziehung muß um so mehr angenommen werden, da auch bei Micha ein dem Sinne nach ganz gleicher Gegensatz stattfindet. Sie dient zugleich als Beweis gegen die Annahme der ursprünglichen Aramäischen Abfassung des Matthäus, gegen die überhaupt die freie Behandlung des alttestamentlichen Textes in dem ganzen Citat streitet. Die Inconsequenz in dem Gebrauche der Personification ist übrigens um so leichter zu erklären, da diese eine durchaus ideelle ist, der Sache nach Person und Stadt nicht geschieden. — Die letzten Worte bei Micha: und seine Ausgänge u. s. w., werden bei Matthäus weggelassen, weil sie seinem Zwecke, der Nachweisung, daß nach den Weissa-

gungen des A. B. der Messias in Bethlehem geboren werden sollte, nicht mehr dienen. Dagegen wird das בְּיִשְׂרָאֵל des Micha umschrieben durch: ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου, τὸν Ἰσραήλ. Diese Worte stehen in Beziehung auf 2 Sam. 5, 2, wo es von David heißt: „Der Herr spricht zu dir: du sollst weiden mein Volk Israel, und du sollst seyn zum Fürsten über Israel". Sie weisen hin auf das typische Verhältniß des ersten, zu Bethlehem gebornen David, zu dem zweiten, dem Messias.

Noch ist in Bezug auf das Verhältniß von Weissagung und Erfüllung hier eine allgemeine Bemerkung zu machen. Daß die Erfüllung der Weissagungen des A. T. einen Mitzweck der Begebenheiten des N. T. bildet, daß aber bei keiner der letzteren dieser Zweck der einzige ist, daß jede vielmehr, auch abgesehen von der Weissagung, ihre Bedeutung hat, und daß von dieser Bedeutung Weissagung und Geschichte auf gleiche Weise beherrscht wird, legt sich überall zu Tage (z. Sach. 9, 9). Dies bestätigt sich uns denn auch hier. Die Geburt Christi zu Bethlehem zeugte auf der einen Seite für den göttlichen Ursprung der Weissagung des A. B., auf der andern für die Thatsache, daß Jesus sey der Christ. Ihr davon unabhängiger Hauptzweck aber war der, die Abstammung Christi von David auch äußerlich abzubilden. Dies erkannten schon die Juden zur Zeit Christi, wie dies aus dem Zusatze κώμη, ὅπου ἦν Δαβίδ, Joh. 7, 42 hervorgeht. Von den beiden Sitzen der Davidischen Familie, Bethlehem und Jerusalem, wird der erstere gewählt, theils weil er überhaupt wegen seiner äußern Geringheit sehr geeignet war, die anfängliche Niedrigkeit des Messias abzubilden, ein Umstand, der bei unserm Propheten selbst ausdrücklich hervorgehoben wird, theils weil er der Familie Davids während ihrer Niedrigkeit eigenthümlich war, Jerusalem dagegen der königlichen angehörte, der Messias aber in der zerfallenen Hütte Davids geboren werden, ein Reis

aus dem abgehauenen Stamme Isais seyn sollte, Jes. 11, 1. Daß auch diese Beziehung unserem Propheten vorgeschwebt habe, scheint aus der Vergleichung von 3, 12 und 4, 8. 9. 14 zu erhellen. Auf jeden Fall betrachtete er die Davidische Familie zur Zeit der Erscheinung des Messias als gänzlich herabgesunken. Schon die Drohungen in C. 1—3 schließen die Vernichtung des Davidischen Königthums in sich, und ganz bestimmt tritt uns dieselbe in C. 4 entgegen.

V. 2. Darum wird er sie hingeben bis zur Zeit, da Gebärerin gebar, und dann werden seine übrigen Brüder zurückkehren zu den Söhnen Israels. Es beginnt hier die Schilderung desjenigen, was der Messias dem Bundesvolke gewähren soll, und diese wird durch das ganze Capitel fortgesetzt. Das לָכֵן zeigt die enge Verbindung von C. 4, 9—14 mit 5, 1. Michaelis: quia hoc est consilium dei, Sionem propter peccata prius affligere ac tum demum in Christo Bethlehemi nascituro reficere. In C. 4, 9—14 liegt begründet, daß die Dahingabe nicht vor seiner Geburt, in C. 5, 1 daß sie mit seiner Geburt ein Ende nehmen wird. Die ganze Zeit in C. 4, 9—14 ist eine Zeit der Drangsal, der Hingebung Israels in die Gewalt der Weltmächte, in einer dreifachen Erscheinungsform, und in C. 4, 14 hat die Drangsal ihren höchsten Gipfel erreicht und das lucidum intervallum in V. 12. 13 ist völlig zu Ende. Bei der Rückbeziehung allein auf C. 5, 1 erscheint das darum nicht als gerechtfertigt. Denn dort wird nur gesagt, daß mit dem Messias das Heil kommen, nicht, daß bis auf ihn das Unheil dauern werde. Das נָתַן kommt ebenso vor 2 Chron. 30, 7: „Und seyd nicht wie eure Väter und eure Brüder, welche frevelten gegen den Herrn, den

Gott eurer Väter, daher er sie hingab zur Verwüstung (וַיִּתְּנֵם לְשַׁמָּה), wie ihr sehet." Bei den Worten: bis zur Zeit, da Gebärerin gebar, findet eine Hauptverschiedenheit der Erklärung statt. Die Einen, nach dem Vorgange von Eusebius und Cyrillus bei weitem die meisten älteren Christlichen Ausll. und und unter den neueren Rosenmüller, Ewald, Hitzig, Maurer, Caspari, verstehen unter der Gebärerin die Mutter des Messias, die Anderen die Gemeinde Israel. Diese weichen wieder von einander ab in Bezug auf die Bedeutung des Bildes der Geburt. Die Einen, Abendana, Calvin, Justi, nehmen als tertium comparationis die auf den Schmerz folgende Freude; die Anderen, Theodoret, Tarnov (donec Israel foecundae matris instar copiosam sobolem enitatur), Vitringa (zur Apoc. S. 534), die große Vermehrung. Entscheiden wir zuerst zwischen diesen beiden Modificationen der Erklärung von der Gemeinde Israel, so erscheint die erstere schon deshalb als verwerflich, weil unter den so sehr zahlreichen Stellen des A. T., wo das Bild der Geburt vorkommt, keine einzige sich findet, wo, wie in der bekannten des N. T., die auf den Schmerz folgende Freude berücksichtigt würde. In allen scheinbar dahin gehörenden Stellen wird vielmehr nur der die Geburt begleitende Schmerz in's Auge gefaßt. So C. 4, 10. Jes. 26, 17. Jerem. 4, 31: „Denn eine Stimme, wie einer Kreisenden höre ich, Angst, wie einer Erstgebärenden, die Stimme der Tochter Zion, sie seufzt, breitet ihre Hände aus, wehe mir, denn müde ist meine Seele durch die Tödtenden." 30, 6. 49, 24. Hos. 13, 13. Den Schmerz allein aber als das tertium comp. zu nehmen, geht nicht an, weil man dann den verkehrten Sinn erhält: das Leiden wird so lange dauern, bis das Leiden kommt. Das Gebären als den höchsten Grad des Leidens zu fassen, s. v. a. der Herr wird sie hingeben, bis die Noth ihren Gipfelpunkt erreicht hat, ist unzulässig, weil diese Bedeutung nur dann stattfinden

kann, wenn die Erwähnung der niederen Grade, der Schmerzen vor der Geburt vorangegangen. Die Vertheidiger dieser Erklärung nach der zweiten Modification können freilich eine ganze Anzahl von Parallelstellen, fast sämmtlich aus dem zweiten Theile des Jesaias, anführen, wo das Bild in gleicher Bedeutung vorkommt. So 54, 1: „Juble du Unfruchtbare, die nicht gebar, brich aus in Jubel und frohlocke, die nicht kreisete, denn zahlreicher sind die Söhne der Verödeten, als die Söhne der Verheiratheten, spricht der Herr." 49, 21. 22. 66, 7—9. Dennoch aber müssen wir aus folgenden Gründen dieser Erklärung die von der Mutter des Messias vorziehen. 1. Bei der Beziehung auf die Gemeinde Israels sollte man den Artikel erwarten. Diese war ja der Sache nach in dem unmittelbar Vorhergehenden erwähnt, sie ist ja nur eine Personification derer, welche dahingegeben werden sollen. 2. Die Personification wird zwar häufig nicht consequent durchgeführt, aber daß hier in demselben Satze von den Kindern Israels im Plural geredet wird (er wird sie dahingeben) und daß auch im Folgenden von einer Personification sich gar keine Spur zeigt, vielmehr die Söhne Israels ausdrücklich genannt werden, läßt die angebliche Personification als höchst abgerissen und ihre Annahme als nur im Nothfalle zulässig erscheinen. 3. Bei der Beziehung auf die Gemeinde Israels wird das Verhältniß des Messias zu jener großen Wendung der Dinge mit keinem Worte angedeutet. Von ihm handelt V. 1, von ihm V. 3—5. Wie sollte V. 2 auf einmal zur allgemeinen Messianischen Vorstellung übergegangen werden? 4. Das sich auf den Messias beziehende Suff. in אֶחָיו erfordert eine vorhergehende indirecte Nennung desselben, wie sie nur dann stattfindet, wenn die יוֹלֵדָה diejenige ist, welche den in V. 1 angekündigten Herrscher gebären wird. 5. Daß der Prophet eine in Bethlehem Gebärende vor Augen hat, erhellt aus der schon früher nachgewiesenen Beziehung auf 1 Mos. C. 35. Bethlehem,

das in der Vorzeit schon durch eine Geburt merkwürdig geworden, soll in Zukunft noch durch eine unendlich wichtigere geadelt werden. 6. Dazu kommt noch die Vergleichung von Jes. 7, 14, wo ebenfalls der Mutter des Messias Erwähnung gethan wird (vgl. z. d. St.). Endlich, auf die Mutter des Messias führt schon die deutliche Beziehung des: bis zur Zeit, wo Gebärerin gebar, auf das: aus dir wird mir hervorgehen. Daß die Mutter des Messias als Gebärerin bezeichnet wird, erklärt sich daraus, daß sie hier nur nach einer durchaus einseitigen Beziehung in Betracht kommt, nur nach dem einen Momente der Geburt des Heilandes. — Unter den Segnungen, die der Messias der Gemeinde des Herrn bringen soll, wird zuerst die Grundwohlthat, die Bedingung aller übrigen in's Auge gefaßt, die Umwandlung, die er in der Gesinnung des Bundesvolkes hervorbringen wird. Diese muß vor Allem eine andere werden, wenn es nicht ferner dahin gegeben werden soll. Das Scheinisrael ist die rechtmäßige Beute der Welt. — Unter den Brüdern des Messias können nur die Mitglieder des alten Bundesvolkes, seine Brüder dem Fleische nach verstanden werden. Die Beziehung auf die Heiden hat keine alttestamentliche Analogie für sich. Auf Israel führt der Zusammenhang mit dem ersten Gliede: die Brüder sind solche, welche dadurch, daß der Messias von der Bethlehemitischen Gebärerin geboren wurde, seine Brüder geworden sind (Caspari), auf Israel führt C. 5, 1, wonach der Messias Herrscher in Israel seyn soll, auf Israel die Grundst. Ps. 22, 23: „ich will deinen Namen verkünden meinen Brüdern,“ wo die Brüder nach der Anrede in V. 24 alle Nachkommen Israels sind, unter denen eine großartige Erweckung hervorgebracht werden soll. Die Construction des שׁוב mit עַל erklärt sich aus der Bemerkung von Ewald: „in der ersten localen Bedeutung steht עַל auch bei Verbis, wenn die Sache sich auf eine andere bewegt und auf ihr bleibt.“ Von einer materiellen Rückkehr kommt also das

שׁוּב mit עַל vor Prov. 26, 11, Hohel. 1, 5, von einer geisti-gen 2 Chron. 30, 9: בְּשׁוּבְכֶם עַל־יְהוָה, wenn ihr zurückkehrt zu dem Herrn, eigentlich über dem Herrn und Mal. 3, 24: und er macht zurückkehren das Herz der Väter zu den Söhnen, על בנים, eine St., die sich mit der unsrigen nahe berührt. In dieser letzteren Bedeutung ist das שׁוּב auch hier zu nehmen. Durch die Söhne Israels wird hier wie gewöhnlich das Ganze des Bundesvolkes bezeichnet, und zwar mit seinem höchsten und heiligsten Namen. Aus dieser heiligen Gemeinschaft sind die Bösen, die Seelen, die nach dem Ausdrucke des Gesetzes ausgerottet sind aus ihrem Volke, ausgeschieden und von ihr losgetrennt, vgl. m. Comm. zu Ps. 73, 1. Welche Ausdehnung diese Lostrennung in der Zeit des Propheten hatte, das zeigt uns die ganze Schilderung des herrschenden Verderbens, das namentlich C. 7, 1. 2. Durch den Heiland soll die Trennung aufgehoben, das Verlorene und Verirrte in die Gemeinschaft der Kirche zurückgeführt werden, ein Werk, das nach Röm. 11 erst in Zukunft seiner Vollendung entgegensteht*).

V. 3. **Und er steht und weidet in der Kraft des Herrn, in der Majestät des Namens des Herrn, seines Gottes, und sie wohnen, denn jetzt wird groß er seyn bis zu den Enden der Erde.** Das Thun des Heilandes für das erweckte und also innerlich geeinte Israel. Das Stehen

*) Caspari erklärt nach dem Vorgange von Hofmann: Und der Rest seiner Brüder, der Judäer, werden zurückkehren aus der Gefangenschaft nach Canaan zugleich mit den Söhnen Israels, den zehn Stämmen. Allein die Rückkehr aus dem Exil erscheint nie bei den Propheten als ein Werk des Messias, sie ist hier bereits lange vor seinem Erscheinen, in C. 4, 10 erfolgt, C. 4, 11—14 setzt sie als geschehen, Zion als bestehend voraus, die Brüder des Messias können weder speciell die Judäer, noch die Söhne Israels, ohne deutlich vorliegenden Gegensatz gegen Juda, die Zehnstämme seyn, es ist widersinnig, daß die Zehnstämme als die Haupterlösten erscheinen sollen, das Zurückkehren kann nicht ohne Weiteres von der Rückkehr in's Land stehen, שׁוּב mit עַל wird nach dem Sprachgebrauche nur in der Bed. zurückkehren zu genommen werden dürfen u. s. w. u. s. w.

hat hier nicht die Bedeutung des Bleibens, sondern es gehört bloß zur malerischen Beschreibung des Habitus des Hirten, vgl. Jes. 61, 5: „Und Fremde stehen und weiden eure Heerden.". Der Hirt steht gelehnt auf seinen Stab und überschaut seine Heerde. Die Verbindung des: er weidet, mit dem: in der Kraft des Herrn, können wir nicht besser angeben, als mit den Worten Calvins: Verbum pascendi exprimit qualis Christus sit erga suos h. e. gregem sibi commissum. Non dominatur in ecclesiam tanquam formidabilis tyrannus, qui suos metu opprimat, sed pastor est et tractat oves suas qua optandum mansuetudine. Sed quoniam cingimur undique hostibus addit propheta, pascet in virtute etc. h. e. quantum est potentiae in deo tantum erit praesidii in Christo, ubi necesse erit ecclesiam defendere et tueri contra hostes. Discamus ergo non minus sperandum esse salutis a Christo, quam est in deo virtutis. Der große König ist so eng mit Gott verbunden, daß die ganze Fülle der göttlichen Kraft und Majestät ihm angehört. Dergleichen kommt von einem irdischen Könige nie vor. Dieser hat im Herrn Stärke, Jes. 45, 24, der Herr gibt Stärke seinem Könige und erhöht das Horn seines Gesalbten, 1 Sam. 2, 10; nicht aber ist die ganze Stärke und Majestät Gottes sein Besitz. Parallel ist Jes. 9, 5, wo der Messias Gottheld genannt wird. Der Name Gottes weist auf die reiche Fülle der Thaten hin, durch die er die Herrlichkeit seines Wesens geoffenbart hat. Der Messias wird der Abglanz dieser seiner thatenreichen, nicht einer ruhenden verborgenen Herrlichkeit seyn. Das wohnen steht im Gegensatze zu der Beunruhigung und Zerstreuung, und man darf nicht etwa das sicher dabei hinzudenken. Die letzten Worte werden ihres Inhaltes entleert durch Erklärungen, wie die von Dathe: magnam enim nominis famam et celebritatem consequetur. Der Grund der gegenwärtigen Ruhe und Sicherheit der Gemeinde des Herrn ist vielmehr der, daß ihr Oberhaupt

nun seine Herrschaft über die engen Grenzen von Palästina hinaus, auf die ganze Erde ausgedehnt hat (vgl. C. 4, 3). 2 Sam. 7, 9 ist nicht zu vgl., da hier nicht wie dort von dem Namen die Rede ist. Daß das Großseyn hier die eigentliche Herrschaft einschließt (Maurer: auctoritate et potentia valebit), die allein die Bürgschaft für das sicher wohnen gewähren kann, darauf führen auch die Grundst. Ps. 2, 8. 72, 8, vgl. Sach. 9, 10. Auf u. St. weist Luc. 1, 32 zurück. Das jetzt bildet den Gegensatz nicht etwa gegen einen andern Zustand des Messias, sondern gegen die frühere Lage der Gemeinde, da sie sich keines solchen mächtigen Herrschers erfreute.

V. 4. Und dieser ist Friede. Wenn Assur kommt in unser Land, und wenn er betritt unsere Paläste, so stellen wir auf wider ihn sieben Hirten und acht Menschenfürsten. V. 5. Und sie weiden das Land Assurs mit dem Schwerte, und das Land Nimrods in seinen Thoren, und er beschützt vor Assur, wenn er kommt in unser Land, und wenn er betritt unsere Gränzen. — Und dieser (er, dessen Herrlichkeit so eben geschildert worden) ist Friede, gewährt, was wir in den friedeleeren Zeiten vor seiner Erscheinung so schmerzlich entbehrten. Ähnlich, und mit Bezug auf unsere Stelle Ephes. 2, 14: αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, vgl. auch Richt. 6, 24: „und Gideon erbaute dort einen Altar dem Herrn und nannte ihn Jehova Friede," יְהוָה שָׁלוֹם. Diese so natürliche Erklärung verlassend, erklären Jonath., Grot., Rosenm., Winer: und dann wird uns Friede seyn, was aber nicht einmal sprachlich zulässig ist. Das זֶה steht nirgends weder als Adv. loci, hier, noch als Adv. temp., dann. Was das letztere betrifft, so versteht es sich von selbst, daß Stellen, wie 1 Mos. 31, 41: dies sind mir zwanzig Jahre, für, es sind nun schon zwanzig Jahre verflossen, nicht dahin gehören. Von der Art sind aber fast alle Beispiele bei

Nolde. Esth. 2, 13 steht בָּזֶה. Für die persönliche Auffassung des זֶה spricht noch das הִצִּיל in V. 5 vgl. auch Sach. 9, 10: „und er wird Frieden reden den Völkern.“ Es kann kaum einem Zweifel unterworfen seyn, daß die Worte auf den Namen Salomo anspielen, der Messias in ihnen als das Gegenbild Salomos hingestellt wird, um so weniger da schon Salomo selbst im Hohenliede den Messias mit seinem Namen bezeichnet, und dieser auch bei Jesaias in C. 9, 5 mit Anspielung auf den Namen Salomo der Fürst des Friedens genannt wird. — Das Folgende nun bis zu Ende von V. 5 bildet eine individualisirende Ausführung der Worte: und dieser ist Friede. Daß Assur, der gefährlichste Feind des Bundesvolkes zur Zeit des Propheten, hier als Typus der Feinde des Bundesvolkes stehe, darin stimmen die Ausleger ziemlich überein. Selbst L. Bauer übersetzte: „und wenn ein anderer Assur,“ mit Beziehung auf die schon von Castalio verglichene Stelle des Virgil: alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo delectos heroas. Daß der Prophet mit bestimmtem Bewußtseyn Assur typisch gebraucht hat, erhellt aus C. 4, 9. 10, wonach schon die erste Catastrophe unter den dreien, welche der Geburt des Messias vorangehen, von einer neuen Phase der Weltmacht ausgeht, der Babylonischen, deren Aufkommen das Untergehen der Assyrischen zur Voraussetzung hat. Das bildliche Element der Darstellung geht aber noch weiter. Daß der geistliche Kampf gegen die Weltmacht hier unter dem Bilde des äußeren, mit dem leiblichen Schwerte geführten erscheint, geht aus V. 9 ff. hervor, wonach der Herr sein Volk äußerlich wehrlos macht, ehe es in Christo weltbesiegend wird. Man könnte versucht seyn den Gedanken der Stelle darauf zu beschränken: der Messias leistet seinem Volke dasselbe, was eine ganze Anzahl tapferer Fürsten mit ihren Schaaren, deren Gewährung unter dem A. B. das gewöhnliche Mittel war, wodurch Gott sein Volk errettete. Doch wenn nur der geistliche

Character des Kampfes festgehalten wird, so hat man keinen hinreichenden Grund die sieben und mehr Hirten und Fürsten bloß auf Rechnung der Einkleidung zu setzen, da auch in dem Reiche Christi die Sache des Reiches Gottes durch menschliche Werkzeuge geführt wird, die Er mit seiner Kraft ausrüstet. Daß in der Hauptsache Christus der einzige Heiland ist, die Hirten nur seine Organe, ihre weltbesiegende Kraft eine abgeleitete, das erhellt freilich bestimmt genug aus dem: und dieser ist Friede, und dem: er errettet, in V. 5. Der scheinbare Widerspruch zwischen unserer St., und C. 4, 1—3. 7, 12, wonach in der Mess. Zeit die Heidenvölker sich freiwillig dem Reiche Gottes zudrängen werden, fällt weg durch die Bemerkung, daß wir hier zwei verschiedne Strömungen haben, die sich in der Weissagung ebenso gut miteinander vertragen, wie sie in der Geschichte nebeneinander bestehen. Der Eifer, mit dem die Völker sich zum Reiche Gottes drängen, wird zum Theil eben dadurch hervorgerufen, daß sie die weltüberwindende Kraft des Reiches Christi bei Gelegenheit ihrer Angriffe auf dasselbe erfahren. — Nach dem an die Spitze gestellten: und dieser ist Friede, ist die eigne Sicherheit des Reiches Gottes gegen alle feindlichen Angriffe der Hauptgedanke, der deshalb zu Ende in den Worten: und er errettet u. s. w. von neuem aufgenommen wird. Deshalb aber wird man nicht mit Caspari sagen dürfen: „Daß der Krieg nach Assur getrieben wird, gehört zur Vertheidigung, es ist nur ihre Vollendung.“ Vielmehr wird in der ersten Hälfte von V. 5 darauf hingewiesen, daß in der Mess. Zeit die Plätze der Welt und des Volkes Gottes gewechselt werden, das letztere welterobernd wird. Um so mehr mußte jeder Gedanke an die Fortdauer der eignen Unsicherheit schwinden. Das Land Nimrods ist Assur nach 1 Mos. 10, 11. Die Thore sind die der Städte und Festungen, nach dem entsprechenden: wenn er betritt unsere Paläste in V. 4. Abschwächend ist es an die Thore des Lan-

des als solchen, die Gränzen zu denken. Der Angriff trifft vielmehr das eigentliche Herz des Sitzes der Weltmacht, wie früher immer der Stoß gegen Zion gerichtet war.

Bei dem übrigen Theile des Capitels begnügen wir uns mit einer bloßen Angabe des Inhaltes. Die Gemeinde des Herrn wird in jener Zeit zugleich lieblich und erquickend seyn inmitten der Völker (dies die gewöhnliche Bedeutung des Bildes vom Thau, Ps. 110, 3. 133, 3, vgl. Ps. 72, 6; das אשר auf das unmittelbar vorhergehende Gras zu beziehen, was der vom Himmel kommende Thau für das Gras, das ist Israel in seiner himmlischen Mission für die Heidenwelt) V. 6, und zugleich furchtbar, unwiderstehlich, V. 7. 8, welche letztere Eigenschaft nicht etwa bloß zum Fluche an den hartnäckigen Verächtern sich entfaltet, sondern auch zum Segen an denen, die nur durch Unwissenheit dem Reiche Gottes entfrembet sind. An die letzten Worte von V. 8: „alle deine Feinde werden ausgerottet," anschließend, sagt der Prophet, bevor dies Wort in Erfüllung gehe, werde die ausrottende Thätigkeit des Herrn sich an Israel kund geben. Ausrotten wird er durch seine Gerichte, die Catastrophen, welche in C. 4, 9—14 geschildert waren, Alles, worauf es in der Gegenwart ein fleischliches Vertrauen setzte, Alles, wodurch es äußerlich wehrhaft gemacht wurde (Caspari: „ein Ausrotten zunächst alles dessen, womit sonst Feinde ausgerottet zu werden pflegen"), ebenso alles Götzenwesen, dem schon durch die Chaldäische Catastrophe ein gewaltsames Ende bereitet wurde — nur an ein solches, nicht an eine rein innerliche Wirkung, an die „sanfte Macht des dann über dasselbe ausgegossenen Geistes," lassen hier, wie bei den Rossen u. s. w. die Worte denken. Die beiden Arten der Gegenstände falschen Vertrauens werden zum Schlusse in V. 13 noch einmal zusammengefaßt, wo die Städte ebenso wie in V. 10 nur als Festungen in Betracht kommen. Ist also für den Herrn reine Bahn

gemacht, so wird Er für sein Volk Rache an der Heidenwelt üben.

Cap. 6. 7.

Wir geben noch einen Überblick über die dritte und Schlußrede des Propheten. Nach einem Eingange in C. 6, 1. 2, wo die Berge nur dazu dienen die Scene feierlicher zu machen, im gleichen Verhältniß mit Himmel und Erde in der Grundst. 5 Mos. 32, 1 und in Jes. 1, 2, die Berge nur als der ehrwürdigste Theil der irdischen Schöpfung — streite mit den Bergen, indem du sie hinzunimmst, als Zuhörer zuziehst —, hält der Prophet dem Volke die Wohlthaten vor, die es mit Undank vergolten, V. 3—5 (in V. 5 wird als Bestandtheil der Antwort Bileams auch dasjenige betrachtet, was zu ihrer thatsächlichen Bewährung diente), beseitigt den Wahn, als ob es durch äußere Gottesdienstlichkeit, auch wenn solche bis zum Äußersten gesteigert werden sollte, anders wie es in der Gegenwart war, den Herrn abfinden könne, und weist auf die schon im Gesetze, besonders in 5 Mos. 10, 12 gestellten innerlichen Anforderungen hin als das einzige Mittel dem Herrn zu gefallen, V. 6—8, zeigt, wie wenig diesen unter dem Volke entsprochen wird, wie wahre herzliche Frömmigkeit und Gerechtigkeit aus seiner Mitte geschwunden, und wie daher die Drohungen des Gesetzes an ihm in Erfüllung gehen müssen und werden, C. 6, 9—7, 6. An die Bestrafung und Drohung schließt sich dann die Heilsverkündung, die zwar auf die Messianischen Zeiten geht, aber ohne daß die Person des Messias darin hervortritt, dessen erhabne Gestalt uns nur in der Hauptmasse entgegenleuchtet. Der Hauptgedanke ist auch hier die völlig veränderte Stellung zur Heidenwelt. „Ein Tag kommt — heißt es in V. 11 — zu bauen deine Umzäunungen,

an diesem Tage wird fern sein Gesetz.“ גדר steht besonders von den Umfriedigungen der Weinberge. Unter dem Bilde des Weinberges erscheint Israel schon im Hohenliede. Die Mauer um den Weinberg Israel ist der Schutz gegen die Heidenwelt, vgl. Jes. 5, 5. Das Gesetz ist nach dem Zusammenhange, in dem von den heidnischen Unterdrückern die Rede ist, das was diese dem Volke Gottes auflegen, Ps. 94, 20. „Ein Tag ist's, da man kommen wird zu dir von Assur und den Städten Ägyptens, und von Ägypten bis zum Strome, und zu Meer von Meer und zu Berg von Berg,“ V. 12. Nicht genug, daß das Volk Gottes von der Knechtschaft der Welt frei wird, es wird das Ziel der Sehnsucht der Völker, auch der mächtigsten und feindlichsten, der Magnet, der sie an sich zieht, vgl. C. 4, 1. 2. Aus der Zahl der Heidenvölker werden zuerst Assur und Ägypten namentlich genannt als die beiden Hauptrepräsentanten der Feindschaft gegen das Reich Gottes in der Gegenwart und Vergangenheit, zugleich als die beiden mächtigsten Weltreiche in der Zeit des Propheten — auf die letztere Qualität weist hin, daß Ägypten unter dem Namen מצור, Festung erscheint. Dann werden durch das: von Meer zu Meer und von Berg zu Berg, s. v. a. von jedem Meere zu jedem Meere u. s. w., überhaupt alle Schranken hinweggenommen, vgl. das: er wird groß seyn bis zu den Enden der Erde, in C. 5, 3. (Subject in יביא können nur die Einwohner dieser Länder selbst, nicht die dort sich aufhaltenden Israeliten seyn. Diese hätten näher bezeichnet werden müssen. Gegen sie spricht auch das Masculin Suff. in: zu dir, nicht zu Zion, sondern zu Israel. Dies zeigt deutlich, daß die Kommenden von Israel verschieden sind. Hand in Hand mit unserer Verkündung geht Jes. 19, 18—25.) Doch ehe solche Herrlichkeit dem Volke des Herrn zu Theil wird, muß vorher das Gericht, das unwiderrufliche, sein furchtbares Werk thun, V. 13, vgl. die Grundst. 3 Mos. 26, 33 und Jes. 1, 7. Mit

V. 14 nimmt die Heilsverkündung einen neuen Ansatz. V. 18 bis 20 bildet den erhabenen Schluß, nicht bloß der letzten Rede, sondern zugleich des ganzen Buches, wie schon die Correspondenz der Worte: wer ist Gott wie du, V. 18, mit der Nennung des Namens Michas in der Überschrift dies bezeugt. Der Name des Propheten, wodurch er dem unvergleichlichen Gotte geweiht ist, hat durch den Inhalt seiner Verkündung seine Wahrheit gefunden. Die neutest. Parallele ist Röm. 11, 33—36. „Wer ist Gott wie du, vergebend Missethat und erlassend Übertretung den Übrigen seines Erbtheils, nicht behält er ewig seinen Zorn, denn er hat Gefallen an Huld." Wer ist Gott wie du, so hieß es einst schon nach der Erlösung aus Ägypten, 2 Mos. 15, 11, so ertönt es noch lauter im Angesichte der gegenbildlichen Erlösung, durch welche die Grunddefinition des göttlichen Wesens in 2 Mos. 34, 6. 7 und Davids Preis der göttlichen Barmherzigkeit in Ps. 103 zur Wahrheit wird. „Er wird zurückkehren, sich unserer erbarmen (nach der Verheißung in 5 Mos. 30, 3), wird überwältigen unsere Missethaten (die gleich einem grausamen Tyrannen, gleich dem Pharao der Urzeit uns in ihre Gewalt gebracht haben, Ps. 19, 14), und werfen wirst du in die Tiefen des Meeres alle ihre Sünden," wie einst die stolzen Ägypter, 2 Mos. 15, 5. 10. „Du wirst Jakob Wahrheit, Abraham Huld geben, was du geschworen unseren Vätern seit den Tagen der Urzeit."

Druck von Trowitzsch u. Sohn in Berlin.

